

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

نَقِصٌ مِمَّا كِتَابٌ فِي السَّعْرِ الْحَاجِلِيِّ

تأليف

السيد محمد الخضر حنين

أحد علماء الأزهر ، وجامع الزيتونة ، وأستاذ آداب
اللغة العربية بالمدرسة السلطانية في دمشق سابقاً

المكتبة الأزهرية للتراث

الحاج محمد محمد المياني

٩ - رب الأزلاك - خلف جامع الأزهر الشريف بالقاهرة

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

نَقَضْنِي

كِتَابٌ "فِي السِّعْرِ الْحَاكِي"

تأليف

السيد محمد الخضر حنين

أحد علماء الأزهر ، وجامع الزيتونة ، وأستاذ آداب
اللغة العربية بالمدرسة السلطانية في دمشق سابقاً

المكتبة الأزهرية للتراث

الحاج محمد محمد المياني

٩ - رب الزواك - خلف جامع الأزهر الشريف بالقاهرة

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس رأي

حضرة صاحب الفضيلة مفتي الديار المصرية في هذا الكتاب

اطلع على هذا الكتاب « تقص كتاب في الشعر الجاهلي » حضرة صاحب
الفضيلة العلامة التحرير، والقدوة الشهير، مولانا الاستاذ المحقق الشيخ عبد الرحمن
قراءة مفتي الديار المصرية فتمفضل قلمه البليغ - أيده الله - بكتابة ما يأتي :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على سيدنا محمد رسول الرحمة ،
وناشروا الحكمة وقائد الخلق الى الحق ، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم
الله على الهداية بقوله الثابت الى يوم الدين ، فلا يضرهم من ضل ما داموا
من أهل العزم والبصيرة واليقين

وبعد فان الباطل مابرح يحارب الحقيقة الاسلامية بسيفه المفلولة
وشبهاته الضئيلة ، ثم يرجع خائباً بغير جدوى . وقد عاد اليوم الى جولة
يدفعه اليها نفر من المتأثرين بكتب الداعين الى معاداة دين سيد المرسلين ،
سقطوا على ما فيها من تضليل فالتقطوا منه ماراق لهم ، وظلوا يعرضونه
على أنظار قرائنا واسماع الطلاب من أبنائنا ، زاعمين انه بضاعة جديدة
هي ثمرات قرائنهم ونتائج أفكارهم ، محاولين بذلك تقويض بناء قامت
فضائله الشامخة على أساس متين من الحقائق الراسخة . فاستاء من عملهم

هذا أهل العلم الصحيح والأدب الصريح . ومن هذه الكتب رسالة عنوانها
(في الشعر الجاهلي) عرف صاحبها بالتعصب لكل ما فيه كيد للإسلام وخطط
من جلاله وفضائل عظمائه وآله . وقد احتوت هذه الرسالة على مزاعم
وأباطيل يجمعها كلها وصف واحد هو الاستخفاف بالحقائق والتعصب
لعقيدة خاصة افتتن مؤلف الرسالة بها . فانبرى له حضرة العالم
المحقق والفهامة المدقق (السيد محمد الخضر حسين التونسي من علماء الجامع
الازهر بمصر وجامع الزيتونة بتونس) فخل هذه الرسالة تحليلاً علمياً تزيها ،
رد فيه ما انتحل إلى أهله ، وعاد به إلى أصله ، ودحض الأباطيل بالأدلة
الواضحة ، ونبه إلى مغامز الكتاب الردود عليه ، ودل على المرامي التي
يرمي إليها ، وأبان عن مواطن ضعفه ومكامن سخفه . ولعمري إنه قد
خدم بهذا العمل الجليل العلم المتين والأدب الرفيع خدمة تحوّل بها
شر الكتاب الردود عليه إلى خير . جزاه الله عن الدين والعلم والحق
أفضل ما يجزي به عباده الصالحين المخلصين . وآخر دعوانا أن الحمد لله
رب العالمين

عبد الرحمن قرأه



رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
بسم الله الرحمن الرحيم

نهضت الامم الشرقية فيما ساف نهضة اجتماعية ابتدأت بطاوع
كوكب الاسلام ، واستوثقت حين سارت هدايته سيرها الخيث
وفتحت عيون هذه الامم في طريقة الحياة المثلى .

سادت هذه النهضة وكان لها الأثر الأعلى في الافكار والهمم
والآداب ، ومن فروعها نهضة أدبية لغوية جعلت تأخذ مظاهرها العلمية
لعهد بني أمية ، واستوت على ساقها في أيام بني العباس

أمسك بيدك كتب التاريخ والادب ملتصقا الحقيقة بذكاء ووزون
وقلب سليم ، فلا أحسبك تصدر عنها الا بنفس مطمئنة لاجلال أولئك
الذين درسوا أدب اللغة وخاضوا في فنونه فامتعوا البحث ، وكانوا
القدوة الحسنة في حسن التصرف وحكمة البيان

تمتع الشرق بنهضتيه الاجتماعية والادبية حقبا ، ثم وقف التعليم عند
غاية وأخذ شأنا غير الشأن الذي تسمو به المدارك وتنمو به نتائج العقول ،
فاذا غفوة تدب الى جفون هذه الامم ولم تكذب تستفيق منها الا ويد
أجنبية تقبض على زمامها

هـب بعض أولى الحكمة منا يقابون وجوههم في العال التي مست

امم الشرق ففعدت بهم سنين عددا ، وبعثوا أقلامهم من مراقدها تصف
 هذه العلل وتنذر الناس مودة اليأس والجبن والخول ، وتلقى عليهم
 دروساً في أسباب الحياة ووسائل الخلاص

التفت الشرق الى ما كان في يده من حكمة ، والى ما شاد من مجد ،
 والى من شب في مهده من أعظم الرجال . أخذ ينظر الى ماضيه ليميز أبنائه
 بين ما هو تراث آبائهم وبين ما يقتبسونه من الغرب ، وليشعروا بما كان
 لهم من مجد شامخ فتأخذهم العزة الى أن يضموا الى التالد طريفاً ،
 وليذكروا أنهم ذرية أولئك السراة فلا يرضوا أن يكونوا للمستبدين
 عبداً

أنشأ أولو الاحلام الراجحة من الزعماء والكتاب يأخذون بها
 يظهر من جديد صالح ولا ينكثون ايديهم من قديم نافع ، فاستطاعوا
 بهذه الحكمة والروية ان يسلخوا قلوب الامة في وحدة ، ويخطوا
 بها الى حياة العلم والحرية والاستقلال

نظر الى هذه النهضة الزاكية من لا يرغبون في تقدم هذه الامم
 الى خلاصها ولو خطوة ، وعرفوا أن بأيدي هذه الامم كتابا فيه نظم
 اجتماعية وآيات تأخذ في شرط ايمانهم به ألا يابنوا لسلطة شأنها ان
 تسوسهم على غير أصوله ، فما كان من هؤلاء القوم الذين يستحلون
 إرهاب الامم إلا ان يبتغوا الوسيلة الى فتنة القلوب وصرفها عن احترام
 ذلك الكتاب ، والغاية تهويض بناء هذه الوحدة السائرة بنا الى حياة

(ذ)

فست طائفة عن أدب الاسلام ، وأرهفت أقلامها لتعمل على هذه
الخطة المخدلة ، غير مبالية بسخط الامة ولا متحرجة مما سينطق به التاريخ
من وضع يدها في يد خفية لاشأن لها الا نصب المكاييد لامة كان
لها العزم النافذ والكلمة العليا

تلميح هذه الطائفة باسم حرية الفكر وهي لا تقصد الا هذا الفن
الذي أكت عليه صباحها ومساءها وهو النيل من هداية الاسلام والنض
من رجال جاهلوا في سبيله بحجة وعزم واقدام . ويكفي شاهدا على
رياء هؤلاء الرهط انهم يقيمون ما تم يندبون فيها حرية الفكر ، ثم
ينصرفون ويقولون فيما يكتبون : للحكومة ان ترهق الشعب وترغمه
على ما تراه أمرا لا تقا . ولو سبق ظنك الى أن مؤلف كتاب في الشعر
الجاهلي هو عينهم الناظرة وسهمهم الذي يرمون به في مقاتل امتهم
الغافلة ، لخلت بينك وبين هذا الظن اذ ليس لي على هذه الظنون
الغالبة من سبيل

فالقلم الذي يناقش كتاب «في الشعر الجاهلي» انما يظاً موطئاً يغيظ
طائفة احتفلت بهذا الكتاب وحسبته الطعنة القاضية على الاسلام
وفضل العرب «ورد الله الذين كفروا بغيظهم لم ينالوا خيرا»

محمد الخضر حسين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين * اللهم صل على محمد وعلى آل محمد ، كما صليت على
إبراهيم وعلى آل إبراهيم . إنك حميد مجيد

هذا طرز من نقد كتاب « في الشعر الجاهلي » طريف ، سيألفه الناس لهذا
العهد ، وسيألفه أبناء الاجيال القابلة من بعد ، وأكاد أثق بأن الدكتور طه حسين
سيلقاه ساخطا عليه ، وبأن فريقا من أشياعه سيزورون عنه ازورارا ، ولكني
على الرغم من سخط ذلك وازورار هؤلاء ، أريد أن اذيع هذا النقد ، فريضا
الحقيقة خير من رضا الناكب عنها ، وإقبال مريدها أجل من إقبال المظاهر عليها
وقم تحت نظري هذا الكتاب ، وكنت على خبرة من حذق مؤلفه في فن
اتهمك ولو بالقمر اذا اتسق ، والتشكيك ولو في مطلع الشمس الضاربة بأشعتها في
كل واد ، فأخذت أقرؤه بنظر يزيح القشر عن لبابه ، ونفذ من صريح اللفظ
الى لحن خطابه ، وما نفضت يدي من مطالعة فصوله ، حتى رأيتها شديدة الحاجة
الى قلمي ينبه على علامتها ، ويرد كل بضاعة على مستحقها . وما هو إلا أن ندبت
القلم لقضاء هذا المأرب ورسداد هذا العوز فلم يتعاص عليّ

وقد ارتأيت ألا أقدر فقرة أو فقرات إلا بعد أن أقرأها بحروفها ، وأحكيها
كما صدرت من منشئها ، وإن كان موضع البحث يتوقف على جل سلفت ولم
تعرض لمناقشتها ، أتينا بها في تلخيص ضابط للمعنى الذي لا يتنبأ فهم المناقشة إلا
به ، حتى يكون كتابنا هذا قائماً بنفسه ، ويستقيم للقاري أن يدخل في البحث
وهو على استبانة من أمره

يحتوي الكتاب المعروض للنقد ثلاثة كتب ، ويحتوي كل كتاب طائفة من
الفصول . وقد أبقينا كتبه وفصوله على نسقها ، فنضع الكتاب والفصل بموضعه
ثم نأخذ في فحص ما يدخل تحت عنوانه من فقرات

وإننا لا نغض لذلك الكتاب في مقال ينهيه ، أو غمز في الاسلام يستعذبه به .
فإن وجدنا نحاورة في نهب أو غمز فانا لم نخرج عن دائرة نقده ، ولم نتجاوز
حد الباحث عن مقتضيات لفظه ؛ فإن كان في فمك ملام فجأة في سمعه ، فهو الذي
ألقى على سمعك نحرأ من حديث قوم لا يتدبرون



الكتاب الأول

رفع

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

١
تمهيد

قل المؤلف في ص ١ « هذا نحو من البحث عن تاريخ الشجر العربي جديد، لم يألّفه الناس عندنا من قبل ، وأكاد أثق بأن فريقاً منهم سيلقونه ساخطين عليه، وبأن فريقاً آخر سيزورون عنه ازوراراً. ولكنني على سخط أولئك وازورار هؤلاء. أريد أن اذيع هذا البحث ، أو بعبارة أصح أريد أن أقيده فقد أذعته قبل اليوم حين تحدثت به الى طلابي في الجامعة ، وليس سرّاً ما تحدثت به الى أكثر من مائتين »

جِدَّةُ النُّحُو من البحث لا تكفي لاعلاء شأن التأليف ، وإحرازه في نفوس القراء موقع القبول ، وإنما يرجح وزن الكتاب بمقدار ما يتجلى فيه من حكمة النظر وصدق المقدمات ووضوح النتيجة . ولو نعت المؤلف هذا البحث بكونه نافعا أو صائبا لقلنا : تخيله نافعا أو صائبا . فجرى في نعته على حسب ما وقع إلى ظنه ، ووجدنا لبراءته من تعدد الزور مخرجا ، ولكنه وصفه بالجدة ولم يأل جهداً في الاغتياب بهذا الوصف حتى ضاق به القلم ذرعاً وانزوت عنه نفوس القراء سامة

كنا تمنى أن يهتدي المؤلف الى نحو من البحث « لم يألّفه الناس عندنا من قبل » وقد أبت الليالي أن تسمح بهذه الامنية ، فلم يكن منه الا أن أغار على كتب عربية وأخرى غربية ، فالتقط منها آراء وأقوالاً نظمها في خيوط من الشك

والتخيل وقال : « هذا نحو من البحث عن تاريخ الشعر العربي جديد ! »

قال المؤلف في ص ١ « ولقد اقتنعت بنتائج هذا البحث اقتناعاً ما أعرف أنى شعرت بمثله في تلك المواقف المختلفة التي وقفها من تاريخ الأدب العربي ، وهذا الاقتناع القوي هو الذي يحلني على تقييد هذا البحث ونشره في هذه الفصول ، غير حافل بسخط الساخط ولا مكترث بازورار المزور »

نبينا المؤلف بأنه قنع بنتائج هذا البحث ، وأن هذه اقتناعاً التي لا يعرف أنه شعر بمثله هي التي دفعت إلى تقييد هذا البحث ونشره غير حافل بسخط الساخط ولا مكترث بازورار مزور ، وتنبه بان هشام بن عمر الغوطي أنكر محاصرة عمان وقته ^(١) ، وأن هشاماً وعباداً أنكروا وقعة الجمل ومحاربة علي بن أبي طالب رضي الله عنه لمن خالفه ^(٢) وأطلقا ألسنتهما بهذا الانكار أو قياده في الدفاتر غير حافلين بسخط الساخط ولا مكترئين بازورار مزور . فاعجاب الرجل ببخته ، وإيمانه به إيماناً لا يعرف أنه شعر بمثله ، لا يكسبان البحث ذرة من قوة ، ولا يدنيان من الحقيقة فتيلاً

قال المؤلف في ص ١ « وأنا مطمئن إلى أن هذا البحث وإن أسخط قوماً وشق على آخرين ، فسيرضى هذه الطائفة القليلة من المستنيرين الذين هم في حقيقة الأمر عدة المستقبل وقوام النهضة الحديثة وذخر الأدب الجديد »

كم كتاب صنع ليطعن حقاً ، وكم كتاب صنع ليمحو أدباً ، ولا يعجز أحد من صانعي هذه الكتب أن يقول : وأنا مطمئن إلى أن هذا البحث وإن أسخط قوماً فسيرضى هذه الطائفة المستنيرة . ويأتي في وصف هذه الطائفة على

كل ما نحمله اللغة من ألقاب المديح والاطراء ، ولكن الذي يعجزه ولا يهتدي
إليه طريقاً أن يصدق اطمئنانه ويأخذ كتابه في نفوس الطائفة المستنبذة مأخذ الرضا
فإن هذه الطائفة إنما تقاد بزمام الحجّة وصدق الالهجة ، لا بكلمات تحرف عن
مواضعها ، وشبهه من الباطل نخرج في غير براقعها

ذكر المؤلف تناول الناس لمسألة القديم والجديد وما أشد فيها من اللجاج
بينهم ، ورأى أن المختصمين أنفسهم لم يتناولوا المسألة من جميع أطرافها ، لأنهم لم
يكادوا يتجاوزون فنون الأدب من نثر وشعر والاساليب التي تصطنع في هذه الفنون
والمعاني والالفاظ التي يعبر بها الكتاب أو الشاعر عن عواطف نفسه أو نتيجة
عقله ، ثم قال في ص ٢ « ولكن للمسألة وجها آخر لا يتناول الفن الكتابي أو
الشعري ، وإنما يتناول البحث العلمي عن الأدب وتاريخ فنونه »

يذهب النظر في بحث الأدب إلى وجوه مختلفة ، ومرجع هذه الوجوه إما
إلى الالفاظ وتأليفها ، وإما إلى المعاني وكيفية تصويرها ، وإما إلى غرض غير
اللفظ والمعنى ، وهو البحث عن الأدب وتاريخ فنونه . وقد اعترف المؤلف
بان الناس تناولوا البحث في الغرضين الأولين ، وزعم أنهم لم يتجاوزوها إلى
الغرض الثالث ، وسبب زعم أنه أول من خاض غماره ونفض بالنقد غباره . والقائم
على العلوم الادبية يشهد بان الناس لم يقصروا نظرهم على نقد الشعر من ناحية
ألفاظه ومعانيه ، بل تجاوزوها إلى البحث في صلاته بمن يعزى إليهم ، وسيضطر
المؤلف إلى نقل شيء من آثار بحثهم الذي تعدت به الظروف عن أن يتخطاه
ويقول صوابا

قال المؤلف في ص ٢ « نحن بين اثنين : إما أن نقبل في الأدب وتاريخه

ما قال القدماء ، لا تتناول ذلك من النقد الا بهذا المقدار اليسير الذي لا يخلو منه كل بحث والذي يتيح لنا أن نقول : أخطأ الأصمعي أو أصاب ، ووفق أبو عبيدة أو لم يوفق ، واهتدى الكسائي أو ضل الطريق ؛ وإما أن نضع علم المتقدمين كله موضع البحث . لقد أنسيت ، فليست أريد أن أقول البحث وإنما أريد أن أقول الشك . أريد ألا تقبل شيئاً مما قال القدماء في الأدب وتاريخه الا بعد بحث وثبت إن لم ينتهيا الى اليقين فقد ينتهيان الى الرجحان »

مأبرح الناس في التديم والحديث يبحثون في العلوم ما استطاعوا ، ويقلبون أنظارهم في الفنون كيف أرادوا . وليس هناك خطة لا يلوي الباحث عنها ، او حدود لا يتجاوزها . وما على العلماء النقاد الا ان يكونوا لهؤلاء الكتاب بالمرصاد ، ويعرضوا أقوالهم على قانون العلم الصحيح ، فلما أن يرجح وزنها فيرفعوها ذكرها ، وإما أن يطيش وزنها فينسفوها بالحجج الرائعة نسفاً

فالمؤلف وغير المؤلف أن يقول : أخطأ الأصمعي ، ولم يوفق أبو عبيدة ، وضل الكسائي . وله أن يضع علم المتقدمين كله موضع البحث أو الشك ، على شرط أن يتحرى في بحثه أو شكه أدباً يشهد بأنه ينشد حقيقة ويسعى وراء علم . وستفضي اليك الفصول الآتية أن المؤلف حريص على إرضاء عاطفته ولو ذهب الادب والمنطق الى غير لقاء

« قال المؤلف في ص ٣ » المذهب الأول يدع كل شيء . حيث تركه القدماء ولا يناله بتغيير ولا تبديل ، ولا يمس في جملته وتفصيله الا مساً رقيقاً . أما المذهب الثاني فيقلب العلم رأساً على عقب ، وأخشى إن لم يمح أكثره أن يمح منه شيئاً كثيراً »

هما مذهبان : مذهب المتابعة أو المناقشة في دائرة ضيقة وهي ماساء المؤلف

مسار فيقا ، ومذهب تقد النظرية أو الرواية حتى تقوم على وجهها الحق أو تسقط في جرف الباطل ، وهذا المذهب معروف لعلماء الشرق ، ولقوة فريق منهم على العمل به استطاعوا أن يزيجوا عن الفلسفة القديمة كثير آمن أو هامها ، وينقوا الشريعة من أقوال زائفة تخاط بمخائنها ، وينقدوا آداب اللغة فيكشفوا عن نصيب وافر من مصنوعها . ولا مزية لمن يحدث الناس عن مذهب يقرب العلم رأساً على عقب ، وإذا وازنوه بمن لم يمسه في جلته وتفصيله إلا مساً رفيقاً ، وجدوه لا يرجع عنهم إلا بأنه يطلق حول كل مبحث بخاراً ، ويثير فوق كل صحيفة غباراً

قال المؤلف في ص ٣ « بين يدينا مسألة الشعر الجاهلي نريد أن ندرسها وننتهي فيها الى الحق ، فاما أنصار القديم فالطريق أمامهم واضحة معبدة ، والامر عليهم سهل يسير . أليس قد أجمع القدماء من علماء الأمصار في العراق والشام وفارس ومصر والاندلس على أن طائفة كثيرة من الشعراء قد عاشت قبل الاسلام وقالت كثيراً من الشعر ؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء أنفسهم على أن هؤلاء الشعراء أسماء معروفة محفوظة مضبوطة يتناقلها الناس ولا يكادون يختلفون فيها ؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء على أن هؤلاء الشعراء مقداراً من القصائد والمقطوعات حفظه عنهم رواهم وتناقله عنهم الناس ، حتى جاء عصر التدوين فدون في الكتب وبقي منه ما شاء الله أن يبقى الى أيامنا ؟ وإذا كان العلماء قد أجمعوا على هذا كله فرووا لنا أسماء الشعراء وضبطوها وقلوا اليها آثار الشعراء وفسروها ، فلم يبق إلا أن نأخذ ما قالوا راضين به مطمئنين اليه . فإذا لم يكن لاحدنا بد من أن يبحث وينقد ويحقق فهو يستطيع هذا دون أن يجاوز مذهب أنصار القديم »

لا مراة في أن للامة الجاهلية قسطاً من الشعر ، فان الشعراء الذين اعتنقوا الاسلام كحسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة ومتم بن نويرة والناطقة الجعدي وليد وكعب بن زهير لم يتدعوا هذا المنظوم ابتداءً بل اقتدوا فيه على أثر رجال سبقوهم بحين من الدهر ، وكان هؤلاء الرجال على طبقات لا يزال الشعر ينتقل فيها من طبقة الى أخرى حتى بلغ المنزلة التي ظهر بها شعر هؤلاء الاسلاميين

ومما لا يحسن النزاع فيه أن يكون لأولئك الشعراء أسماء معروفة لدى قبائلهم وغير قبائلهم ، اذ لا يقف شعر الشاعر البالغ عند حدود قبيلته بل الشأن أن يتجاوزها الى قبائل أخرى ، فيسير الشعر ولا يكاد اسم قائله يتأخر عنه إلا قليلاً

ومن الثابت أن العرب في الجاهلية كانوا يفرغون عنايتهم في حفظ الأشعار وإنشادها ، ويرفعون مقام الشاعر الى ما ليس بعده مرتقى . وهذا ما يقتضي أن يبقى من قصائد أولئك الشعراء ومقطوعاتهم مقدار تحفظه الرواة وتتناقله عنهم الناس حرصاً على ما فيه من حكمة وبلاغة

واذا كان للجاهلية شعر وكان لشعرائهم أسماء ، وكانت عناية العرب بالشعر تستدعي حفظه وتداوله على ألسنة الرواة طبقة بعد أخرى ، لم يبق إلا النظر في نسبة الشعر الى شعراء باعينهم ، وفي مبلغ الثقة بهذه النسبة ، وذلك ما نخوض في بحثه عند ما يقع المؤلف في الحديث عنه

يدعي المؤلف أن هناء فريفا يقال لهم : أنصار القديم ، وعزاليهم مذهباً قال عليه : إنه رسم للأدب دائرة وحجر على الباحث مجاوزتها . ونحن لا ندرى ما هذا المذهب ، ومن هؤلاء الأنصار ، ولا نفهم إلا أن الرهط الذي وضع يده في يد المؤلف عرف أن بيانه يضيق عن قضاء ما في نفسه من مآرب ، فالتجأ

الى اختراع ألقاب بحسبها كافية في استدراج أبناء الشرق الى تلك المآرب ،
فقال « قديم » و « جديد » و « أنصار القديم » و « أنصار الجديد » ، حتى
سموا الداعي الى العفاف « رجعيا » وسموا الخلاعة « تجردا »

قار المؤلف في ص ٣ « فالعلماء قد اختلفوا في الرواية بعض الاختلاف ،
وتفاوتوا في الضبط بعض التفاوت ، فلنوازن بينهم ولنرجح رواية على رواية ،
ولنؤثر ضبطاً على ضبط ، ولنقل : أصاب البصريون وأخطأ الكوفيون ، ووفق
المبرد ولم يوفق ثعلب . ولنذهب في الأدب وفقونه مذهب الفقهاء في الفقه بعد
أن أغلق باب الاجتهاد ، وهذا مذهب أنصار القديم ، وهو المذهب الذائع في
مصر ، وهو المذهب الرسمي أيضاً ، ومضت عليه مدارس الحكومة وكتبها
ومناهجها على ما بينها من تفاوت واختلاف »

لنعرف في الأدب مذهباً يضع الباحث في قيد ، فللمؤلف أن لا يقف عند
ترجيح رواية على رواية ، وإشعار ضبط على ضبط ، والحكم للبصريين على
الكوفيين ، والاتصاف للمبرد على ثعلب ، وله أن يقول : كلتا الروايتين مصطنعة ،
وكلا الضبطين تحريف ، والبصريون والكوفيون جميعاً في عمية ، والمبرد وثعلب
كلاهما محروم من التوفيق ، وله أن يقطع الصلة بين كل شعر وقائله ، وأن ينفي
الشعراء قاطبة من الارض ، وليس عليه إلا أن يأتي البحث من طريقه المعقولة
ولا ينسى حكمة القرآن في قوله (وفوق كل ذي علم عليم)

وأكد لا أثنى بأن المؤلف يعتقد بوجود مذهب أدبي ينكر التوسع في البحث
الى ما يستطيع العالم التحرير ، ولا أراه إلا أنه صمم على أن يتنحى عن الأدب
في بعض المواضع ويقضي مأرب الطعن في الاسلام . وحيث عرف أن المؤمنين
يأبون أن يسمعوا صوت الجاهل على دينهم ، رأى أن يحمي تلك الاقوال

اللاذعة بما ينادي به في طالع كتابه من أن في الادب مذهبا لا يرضى عن حرية الفكر، وأن لهذا المذهب أنصاراً ينظرون الى كل بحث جديد نظراً شزراً، حتى إذا لقي كتابه من أولي العلم حذراً، أمكنه أن يخيل للناس أن المحترسين منه إنما ينتصرون لمذهب الادب القديم ...

قال المؤلف في ص ٤ : « ولا ينبغي أن نخدعك هذه الالفاظ المستحدثة في الادب ، ولا هذا النحو من التأليف الذي يقسم التاريخ الأدبي الى عصور ، ويحاول أن يدخل فيه شيئاً من الترتيب والتنظيم ، فذلك كله عناية بالقشور والاشكال ، لا لمس الباب ولا الموضوع »

يخال قراء هذه الجملة أن المؤلف سيقم الشاهد بهذا الكتاب على أن سبيل الكاتبين في آداب اللغة قبله لا يمر إلا بالقشور والاشكال ، وأنه هو الذي غاص في البحث حتى مس الباب والموضوع ، فيقرأون الكتاب بقلوب مستبشرة وأذهان متيقظة ، فإذا هو ينتقل من حديث استعاره من كتب ادعى عليها أنها لم تعد القشور والاشكال ، أو من كتب حسب أن بينها وبين أدباء الشرق حجاباً مستوراً ، الى حديث انفلت عن شرائط الانتاج ، إلى نفي خبر الصادق نفياً ماله به من سلطان ، وفي خلال هذا وذاك مكاء على أنصار القديم وتصدية لاحلاف الجديد . ذلك ما يسميه المؤلف لباب الادب وموضوعه ، وهنالك انقلب رأس الادب على عقبه

قال المؤلف في ص ٤ : « هم لم يغيروا في الأدب شيئاً . وما كان لهم أن يغيروا فيه شيئاً وقد أخذوا أنفسهم بالاطمئنان الى ما قال القدماء ، وأغلقوا على أنفسهم في الأدب باب الاجتهاد كما أغلقه الفقهاء في الفقه والمتكلمون في الكلام »

من الحقائق مالا يسعى اليه الباحث الا على مسالك الظنون ، ولا يجد السبيل الى اخذه بما فوق الاحتمال الراجح ، وأكثر مباحث تاريخ الأدب من هذا القليل ، فتغير الأدب على معنى البحث في نسبة قصيدة أو بيت الى شاعر ، لا يزال بابه مفتوحاً على مصراعيه وأما تغييره بقلب رأسه على عقبه فان الأقدام التي يمكنها أن تعمل في سبيله لم تنبت بعد

فلسنا ممن يدعي أن في مؤلفات الأدب تبياناً لكل شيء ، أو يبرئها من أن تكبو في بعض المباحث أو تنطوي بعض رواياتها على دخل ، فذلك مالا يستطيع الخلاص منه ، وهذا صاحب كتاب « في الشعر الجاهلي » على الرغم من قبضه على منهج « ديكارت » ونعيه الاطمئنان الى مايقوله القدماء ، قد اطمأن في كثير من هذا النحو الجديد من البحث الى ما يرويه صاحب الاغاني وغيره ، وسنريك أن في تلك الروايات مالا يقبله الا ذو عاطفة ثائرة

نحدث المؤلف عن أنصار الجديد ووصف الطريق أمامهم بانها معوجة ملتوية ذات عقبات لا تكاد تحصى . وهم لا يكادون يمشون إلا في أناة وريث ، ثم قال في صه « ذلك لأنهم لا يأخذون أنفسهم بايمان ولا اطمئنان ، أو هم لم يرزقوا هذا الايمان والاطمئنان . فقد خلق الله لهم عقولا تجد في الشك لذة وفي القلق والاضطراب رضا . وهم لا يريدون أن يخطوا في الأدب خطوة حتى يتبينوا موضعها . وسواء عليهم واقفوا القدماء وأنصار القديم أم كان بينهم وبينهم أشد الخلاف »

البحث في الرأي أو الرواية دأب كل عالم نقاد ، وما البحث إلا أثر الشك في صحة الرأي أو صدق الرواية ، والشك قد يكون ذريعة للعلم ، وقد ينحدر بصاحبه في جهالة ، وربما تلجلج فيه القلب فلا يجد متقدماً عنه ولا متأخراً . والاول محمود العاقبة ، والثاني والثالث لاخير فيهما ، والانواع الثلاثة خرج في

الصدر وعنت للضمير ، وهيئات أن تجرد النفوس في واحد منها لذة ، إذ لالذة
الافي اعتناق الحكمة

قد نغض للمؤلف في زعمه أن في الشك لذة ، أو نحمل كلمته على أنها
ضرب من الشعر ، فقد يعتمد الخيال الى معنى يختص بحقيقة وينقله الى بعض
وسائلها . ولا نكتمه أننا منذ الآن لانعده في أنصار الجديد ، لأن هذه
النوع التي شرح بها حالهم لا تنطبق على سيرته في البحث ، فأنصار الجديد
لا يكادون بمضون الافي أناة وريث ، وهو لا يكاد يضي إلا في عجل واندفاع ،
كأنه لا يحس بأن الطريق أمامه معوجة ملتوية ذات عقبات لا تكاد تحصى ،
وأنصار الجديد لا يأخذون أنفسهم بإيمان ولا اطمئنان ، وهو لا يعثر في رواية
تخدش سيرة رجل من عظماء الشرق أو ترمي أحداً بزيف العقيدة إلا قبض
عليها بكلمات يديه وآمن بها إيماناً جامداً ولو رواها مسيلة عن فاختة !

قال المؤلف في ص ٥ « هم لا يطمثون الى مقال القدماء وإنما يلتقونه
بالتحفظ والشك ، ولعل أشد ما يملكهم الشك حين يجدون من القدماء ثقة
واطمئناناً »

نسي المؤلف ميزة أنصار الجديد الذين « لا يكادون بمضون إلا في
أناة وريث » فيمر في البحث على عجل ونخطو فيه الخطوة قبل أن يتبين موضعها.
من مبالغ « ديسكارت » عن أنصار مذهبه أن « أشد ما يملكهم الشك حين
يجدون من القدماء ثقة واطمئناناً » !

ان المؤلف ينساب في مبالغات يغبطه عليها الشعراء ، ولا أدري كيف
يخف شك الباحث في الامر حيث يرى القدماء على شيء من التردد فيه ، ويشدد
شكه حين يجدهم على ثقة منه واطمئنان له . من المحتمل أن تكون ثقتهم بالامر

نازلة في نظر الباحث منزلة العدم ، فتكون حال شكه عندها مساوية لحال شكه عند ترددهم في الأمر أو إيهامهم النظر فيه ، وليس من المعقول أن تكون ثقتهم واطمئنانهم للأمر علة لاثارة شك فوق الشك الذي يجده عند ترددهم في الأمر أو انصراف أذهانهم عنه

قال المؤلف في ص ٥ « هم يريدون أن يدرسوا مسألة الشعر الجاهلي ، فيتجاهلون إجماع القدماء على ما أجمعوا عليه ، ويتساءلون : أهناك شعر جاهلي ؟ فان كان هناك شعر جاهلي فما السبيل الى معرفته ؟ وما هو ؟ وما مقداره ؟ وبم يمتاز من غيره ؟ ويمضون في طائفة من الاسئلة يحتاج حلها الى روية وأناة وإلى جهود الجماعات العلمية لا إلى جهود الأفراد »

لأنصار الجديد أن يتجاهلوا ما أجمع عليه القدماء ، أو يتساءلوا عن أنباء الشعر الجاهلي حتى يصوغوا من حلقات أسئلتهم سلسلة لا يأتي النظر على آخرها . ولا بدع في الاسئلة فانها معان يقرب مأخذها وألفاظ يسهل النطق بها ، وإنما فضل الكاتب أن يتفقه في المسائل ويمتلك بالجواب عنها حتى تطمئن وترضى . ونحن لم نر المؤلف - وهو اللهج بالمذهب الجديد - قد حل شيئاً من هذه الاسئلة ما خلا السؤال الاول وهو قولهم : أهناك شعر جاهلي ؟ فانه حرر في بعض الفصول الآتية أن للجاهلية شعرا يتلى ، ولم يبحث في سائر المسائل فبرينا السبيل الى معرفة الشعر الجاهلي أو يشرح حقيقته أو يفصل مقداره أو يأتي على مميزاته . وكأنه رأى الطريق دونها ملثوية فأنكر هذا الشعر الجاهلي حتى لا يجهد نفسه في حل هذه الاسئلة ويشقى ...

قال المؤلف في ص ٥ « هم لا يعرفون أن العرب ينقسمون الى باقية وبائدة، وعاربة ومستعربة، ولا أولئك من جرم ، وهؤلاء من ولد إسماعيل ، ولا أن امرء القيس وطرفة وابن كاثوم قالوا هذه المطولات ، وليكنهم يعرفون ان القدماء كانوا يرون ذلك ، ويرون أن يتبينوا أكان القدماء مصيبين أم مخطئين »

عنى القدماء . بشئون العرب وذهبوا بالبحث عنها في كل ناحية ، فاذا القرآن يلقي شيئاً من أنبائهم ، واقفائهم على الاخبار يتناقلون الحديث عن أنسابهم وبعض وقائعهم ، ووعاة الأدب يحملون قسماً من منظومهم ومشورهم ، فاحذوا ماتلقوه وهم على بينة من مصادره المتفاوتة المراتب ، فانزلوا هذه المصادر فيما يليق بها من يقين أو ظن أو شك أو وضع ، ولشدّ ماسرّدوا أسانيدهم وفتحوا بصرك في طرق روايتهم ووقفوا بك على منتهى علمهم ، ولم يكتموك وجوه تقدّم . فمن الميسور عليك أن تعرف أن هذا يوثق به في التاريخ واللغة وذلك يعول عليه في اللغة دون التاريخ ، والآخر لا يقضي في التاريخ ولا علوم اللغة . وانكار اتقسام العرب الى بائدة وباقية ، وعاربة ومستعربة ، مما عثر عليه المؤلف في « ذيل مقالة في الاسلام » وستمع كلام الذيل وبحث الباقية والبائدة والعاربة والمستعربة في فصل غير بعيد

قال المؤلف في ص ٦ « والتائج اللازمة لهذا المذهب الذي يذهب المجددون عظيمة جليلة الخطر ، فهي الى الثورة الادبية أقرب منها الى أي شيء آخر ، وحسبك أنهم يشكون فيما كان الناس يرونه يقيناً ، وقد يمجّدون ما أجمع الناس على أنه حق لا شك فيه »

الثورات الفكرية من الحوادث التي عرفها التاريخ في أطوره ، وقد أرانا

ثواراً راشدين وآخرين مبطلين، فداعى الامة الغاوية الى حكمة قائم بثورة فكرية «
ومخائل النفوس الغافلة ليجعل مكن رشدها غياً عامل على ثورة فكرية . واذا
كانت الثورة الفكرية تحسن تارة وتسيئ تارة أخرى ، وجب ان تتساءل عن
الثورة التي يرمي اليها المؤلف : هل هي ثورة أدبية خالصة ، أم هي ثورة تضع رأسها
تحت راية الأدب وتكُن في صدرها ما لا يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم ؟
واحتفال المؤلف بالشك فيما يراه الناس يقينا ، وعده في جملة الغنائم التي
يسوقها المذهب الجديد ، يُشعر بان الغرض صرف الناس عما يرونه يقينا ولو الى
الشك الذي لا يغني من العلم شيئا

قال المؤلف في ص ٦ « فهم قد ينتهون الى تغيير التاريخ أو ما اتفق الناس
على أنه تاريخ . وهم قد ينتهون الى الشك في أشياء لم يكن يباح الشك فيها »
من الجائز على الثقافة الجديدة ان تلد بشراً سورياً فينتهي الى تغيير التاريخ
أو ما اتفق الناس على أنه تاريخ . واذا كان مبلغها في ابتداء طريق البحث
ما يمثل المؤلف في هذا الكتاب ، رأينا أنفسنا مضطرين الى اعتقاد أنها لم
تبلغ أشدها ولم يأن لها أن تلد ذلك البشر القدير على تغيير ما اتفق الناس على أنه
تاريخ . أستغفر الله ! لست ممن يقضى بحكم الفرد على الجماعة ، فقصور يد
المؤلف عن تغيير ما اتفق الناس على أنه تاريخ ، لا يكفي شاهداً على ان تلك الثقافة
مقضي عليه بالافلاس ، أو أن مذهبها مضروب على غير أساس ، فان كثير آمن
درسوا القياس المنطقي لا يهتدون الى تأليف أقيسة ذات مقدمات محكمة ونتائج
صادقة ، ولعل المؤلف قتل المذهب الجديد خبرة ولم يبرزق القوة والحدق في تطبيقه

قال المؤلف في ص ٦ « أحب أن أفكر وأحب ان أبحث وأحب أن أعلن

الى الناس ما انتهى اليه بعد البحث والتفكير ، ولا أنكره أن آخذ نصيبى من رضا الناس عني أو سخطهم على حين أعلن اليهم ما يحبون أو يكرهون »
يعرف كل من قرأ كتاب « في الشعر الجاهلي » ان ليس فيه ما يثير سخط الناس سوى ما كان طعناً في الاسلام صراحة او غمزا ، وما عدا هذا انما هو الخطأ أو الشذوذ الذي اعتاد أهل العلم سماعه في طائفة ، وتقويمه برفق وأناة ، اذن فالآراء التي يقول المؤلف : انه سيعلمها الى الناس على الرغم من سخطهم انما هي آراء الطعن والغمز ، وأما ما هو عائد الى الأدب وتاريخه فقد سبقه اليه أو الى أمثاله كتاب آخرون ، ولم يروا أنفسهم في حاجة الى التبجح باحتمال الأذى في سبيل إعلان الرأي ، ولا إلى اتهام الناس بأنهم يسخطون لتحقيق المباحث الأدبية ، ومن الناس من تلقى مؤلفاتهم بالرضا ، ومنهم من ناقشها في سكية ونفس مستريضة

قال المؤلف في ص ٧ « واذن فلا أعتمد على الله ، ولأحدثك بما أحب أن أحدثك به في صراحة وأمانة وصدق ، ولأجتنب في هذا الحديث هذه الطرق التي يسلكها المهرة من الكتاب ليدخلوا على الناس مالم يألفوا في رفق وأناة وشيء من الاحتياط كثير »

كأنني بالمؤلف يتسم لقوله : فلا أعتمد على الله ، وكأنني بك تبسم لقوله : ولأحدثك في صدق وأمانة ، ونحن نبسم لقوله : ولأحدثك في صراحة ، وادعائه أنه اجتنب طرق المهرة من الكتاب حيث يدخلون على الناس مالم يألفوا في رفق واحتياط ، والواقع أنه سطا حول القرآن ومقام النبوة بلسان غليظ ، وإبى قلبه ان يسلو حرفة الغمز فسلك في كثير من المواضع طرق المهرة من الكتاب في صوغ عبارات ظاهرها البحث في الشعر الجاهلي وباطنها الدعاية الى غير سبيل المؤمنين ،

ولو صح أن تعصر هذه العبارات لتقاطر من خلالها قذف فاحش وفسوق كثير

قال المؤلف في ص ٧ « وأول شيء أفهؤك به في هذا الحديث هو أنني شككت في قيمة الشعر الجاهلي ، وألححت في الشك ، أو قل ألح على الشك ، فأخذت أبحث وأفكر وأقرأ وأتدبر حتى انتهى بي هذا كله الى شيء الا يكن يقينا فهو قريب من اليقين ، ذلك أن الكثرة المطلقة مما نسميه شعراً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء »

كان الدكتور مرغليوث قد ادعى أن الشعر الجاهلي مزور ومصنوع ، وتعرض لهذا البحث في مجلة الجامعة الاسيوية الملكية سنة ١٩١٦ ص ٣٩٧ وفي مادة « محمد » من « دائرة معارف الأديان والعقائد » وفي كتابه « محمد » المطبوع سنة ١٩٠٥ ص ٦ : وممن تصدى للرد عليه السرتشارلس جيمس آيل في مقدمة ترجمة المفضليات المطبوعة سنة ١٩١٨ ثم عاد الدكتور مرغليوث وكتب في مجلة الجامعة الآسيوية الملكية الصادرة سنة ١٩٢٥ مقالة مسبهاً أتى فيه على الشبه التي جرت الى نظرية الشك في الشعر الجاهلي ، فابتدأه بقوله « بدأ المسلمون في حوالى نهاية العصر الأموي يدعون وجود شعر جاهلي عربي ، ولم يكتفوا بذلك حتى زعموا أنهم جمعوا الجزء الأعظم منه » وأنهاه بقوله : أما الجواب عن الشعر الجاهلي : هل هو يرجع الى عهد عتيق أو أنه إسلامي ، فخير ما يسلك الأحكام عنه لان الأدلة الموجودة أمامنا موقعة في حيرة

فالمؤلف أثار على نظرية الشك في الشعر الجاهلي ، ولم يقترب عن مرغليوث الا في تسليمه بأن هناك شعراً جاهلياً ، فأخذ أصل النظرية وأقوى الشبه التي استند اليها « مرغليوث » وجعل يقول لك : هو أنني شككت في الشعر الجاهلي ،

ويداعبك بقوله: ألححت في الشك ، أو قل ألحّ علي الشك . والحديث في صدق وأمانة خبير من هذه المداعبة

قال المؤلف في ص ٧ « إنما هي متحلة مختلفة بعد ظهور الاسلام ، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين » وقال الدكتور مرغليوث بعد أن ساق من الشعر الجاهلي أمثلة تحتوى معاني دينية « والحقيقة أن الدين الوحيد الذي كان هؤلاء الشعراء يدينون به إنما هو الاسلام » وقال في موضع آخر « إن الشعراء لم يكونوا السنة الوثنية بل كانوا مسلمين في كل شيء وليسوا بجاهليين إلا اسما »

توارد المؤلف ومرغليوث على هذا المعنى بيد أن المؤلف يفوق على الثاني بنسبة وهي أنه سيقول : إن هذا الشعر الجاهلي يمثل الجهل والغاوة والغلظة والخشونة ، والعرب في الجاهلية كانوا أصحاب علم وذكا ، وعواطف رقيقة ، وقال هنا : إن هذه الاشعار إسلامية تمثل حياة المسلمين . اذّا تكون حياة العرب قبل الاسلام في نظر المؤلف أرقى من حياتهم بعد أن صاروا مسلمين . وليس لهذا معنى سوى أن المؤلف قد يمسح الحقائق لا عن خلل في التفكير ولا عن اندفاع مع العاطفة ، وإنما يمسحها ليضحك القراء حتى لا يسأموا

قال المؤلف في ص ٧ وأكاد لا أشك في أن ما من الشعر الجاهلي الصحيح قليل جداً لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء ، ولا ينبغي ا عماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي »

سيعقد المؤلف فصلاً مطولة بزعم أنها مقدمات تنتج أن الشعر الجاهلي أو

كثرت المطلق لا تمثل شيئاً ولا تدل على شيء ، وسناقشه في تلك الفصول حتى لا يبقى يده سوى أن في الشعر الجاهلي تزويراً وهو ما لا يختلف فيه القديم والجديد ، أما أن يكون التزوير قد استحوذ على الشعر الجاهلي بأسره أو أتى على السكثرة المطلقة بحيث يكون الصحيح قليلاً جداً لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء ، فدعوى لا تنكيه على رواية ولا يقوم بجانبها برهان

قال المؤلف في ص ٧ « وأن أقدر النتائج الخطرة لهذه النظرية ، ولكنني مع ذلك لا أتردد في اثباتها وإداعتها »

ليس لهذه النظرية من نتائج خطيرة لو أن المؤلف تحدث عن نشأتها وأتى على الوجوه التي لفتت نظر مرغليوث إليها ، ثم إن شاء زاد عليها ما يراه مؤكداً لها ، أو منقحاً لبعض أطرافها . والدليل على أن النظرية في نفسها لا تأتي بنتائج خطيرة أن إنكار الناس لم يتوجه إلى أصلها ، وإنما هو إنكار حاجته أقواله المقتضبة لمس شعور الأمة المسلمة ، ونوع آخر من الإنكار أثاره في نفوس بعض الكتاب أن رأوا المؤلف يضع يده على نظرية لم يهبها له مخترعها

قال المؤلف في ص ٧ « ولا أضعف أن أعلن إليك وإلى غيرك من القراء أن ما تقرؤه على أنه شعر امرئ القيس أو طرفة أو ابن كلثوم أو عنبرة ليس من هؤلاء الناس في شيء »

يقول المؤلف هنا : إن ما يقرأ على أنه شعر هؤلاء الشعراء الذين من جملتهم امرؤ القيس ليس منهم في شيء ، ثم تمضي في الكتاب إلى أن يدخل بك في الحديث عن امرؤ القيس فإذا هو يقول : « إن أكثر هذا الشعر الذي يضاف إلى امرئ القيس ليس من امرئ القيس في شيء » فلا تدري : أهو ينكر

شعر امريء القيس برمته كما هو الظاهر من قوله هنا : إن ما تقرأه على أنه شعر لامريء القيس ليس منه في شيء ، أو هو ينكر أكثره فقط على ما يصرح به قوله فيما بعد « إن أكثر هذا الشعر الذي يضاف إلى امريء القيس ليس منه في شيء » . وستقف فيما تقرأه من فصل (الشعر الجاهلي واللغة) على ما يحكم بأن المؤلف ابتلى بالتناقض في شعر امريء القيس ، حكما مسطّلا

قال المؤلف في ص ٨ « وستسألني كيف انتهى بي البحث إلى هذه النظرية الخطرة ، ولست أكره أن أجيبك على هذا السؤال ، بل أنا لا أكتب ما أكتب إلا لأجيبك عليه ، ولأجل أن أجيبك عليه إجابة مقنعة يجب أن أتحدث اليك في طائفة مختلفة من المسائل »

صور المؤلف شخصاً ماثلاً بين يديه وأنطقه بسؤال لا يخطر إلا على بال النائم عن الحركة الأدبية ونشأة نظرية الشك في الشعر الجاهلي نوماً عميقاً ، ثم جعل إجابته المقنعة في أن يتحدث إليه في طائفة مختلفة من المسائل . وقد تحدث بعد تلك الفقرة عن هذه الطائفة المختلفة من المسائل في نحو صحيفة ، وهي ملخص المباحث المعقود عليها كتابه ، وقد فاته أن يذكر أعظم وسيلة ابتغاها إلى هذه النظرية الخطرة ، وهو إلمامه بمقالاتي مرغليوث وما دار بينه وبين خصومه من المناقشة

انبرى المؤلف في إجابتك المقنعة ، وطفق يحدثك ببعض ما يحشره في الفصول الآتية من مباحث حتى قال في ص ٨ « ثم يجب أن أحدثك عن اليهود في بلاد العرب قبل الإسلام وبعده ، وما بين اليهود هؤلاء وبين الأدب العربي من صلة ، ويجب أن أحدثك بعد هذا عن المسيحية وما كان لها من الانتشار في بلاد

العرب قبل الاسلام وما أحدثت من تأثير في حياة العرب العقلية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية ، وما بين هذا كله وبين الأدب العربي والشعر العربي من صلة »

نفهم من هذه الفقرات أن المؤلف سيتحدث عن اليهود في بلاد العرب قبل الاسلام ، ولا تدري ما ذا يريد أن يأتي في حديثه عنهم ، لأنه أجمل في العبارة إجمالاً ، ونفهم منها أنه سيتحدث عن المسيحية وأن حديثه عنها من جهة انتشارها وتأثيرها في حياة العرب العقلية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية ، ولا تكاد تشك في أنه سيمشي في هذا البحث خطوات ان لم تكن واسعة فمقتصدة ، وإذا بلغت في مطالعة الكتاب موضع الحديث عن اليهود والنصارى في بلاد العرب قبل الاسلام وجدت الحديث عنهما متقارباً ، فقد ذكر أن اليهود استعمروا جزءاً غير قليل من بلاد الحجاز ، وأن اليهودية جاوزت الحجاز الى اليمن واستقرت حيناً عند سراتها ، وانها استتبعت حركة اضطهاد للنصارى في نجران . ثم ذكر أن المسيحية انتشرت انتشاراً قوياً في بعض بلاد العرب فيما يلي الشام حيث كان المناذرة ، وفي نجران من بلاد اليمن . وقال « تغلغات النصرانية اذن كما تغلغت اليهودية في بلاد العرب » فلم يزد في حديثه على أن كلا من اليهودية والمسيحية انتشر في جزء غير قليل من بلاد العرب ، ولم يرك كيف أثرت المسيحية في حياة العرب العقلية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو الأدبية ، حتى تدرك الوجه في إجماله عنوان الحديث عن اليهود ، وتفصيله عنوان الحديث عن المسيحية

فالمؤلف إما أنه لا يلتفت الى ما وراءه ونسي ما وعدك به في هذه الفقرات من أنه سيحدثك عن تأثير المسيحية في بلاد العرب عقلياً واجتماعياً واقتصادياً وأدياً ، وإما أنه لم يهتد في ذلك الى شواهد يسوقها على منهج ديكرت ، وإما أن يكون له في الاحتفال بعنوان المسيحية مأرب لو شئت أن نسميه تملقاً لذي

سلطان لم تكن مخطئاً

قال المؤلف في ص ٩ « ولكنى مع ذلك لن أقف عند هذه المباحث ،
لأنني لم أقف عندها فيما بيني وبين نفسي بل جاوزتها ، وأريد أن أجاوزها معك
الى نحو آخر من البحث أظنه أقوى دلالة وأنهمض حجة من المباحث الماضية
كلها . ذلك هو البحث الفني واللغوي »

يعترف المؤلف على وجه الظن بأن هذا البحث الفني واللغوي أقوى دلالة
وأنهمض حجة على عدم امكان أن يكون هذا الشعر المنسوب لامريء القيس وغيره
هو منهم في شيء ، وسنريك أن هذا البحث الفني واللغوي أخذه برمته من مقال
« مرغليوث » ولولا أن المؤلف بمضى في التعسف الى غير أجل لقصرنا المناقشة
على هذا البحث الأقوى وأريناه مصرعه ، لعله يلوى على غيره من المباحث
الضعيفة فيقتل أعناقها من وراء ستار ، ولكنه امرؤ لا يرمي الشبهة من يده ولو
أثخنها الحجة الدامغة ، فلا بد من أن تأتي على قويه وضعيفه حتى تشهد « هذه
الطائفة القليلة من المستبشرين الذين هم في حقيقة الامر عدة المستقبل » أن المؤلف
كثيراً ما يهوده الخيال أسراً ، وتسيطر عليه العاطفة فلا يعصي لها أمراً

قال المؤلف في ص ٩ « وينتهي بنا البحث الى نتيجة غريبة وهي أنه
لا ينبغي أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث ، وإنما ينبغي
أن يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله »

لم تكن هذه النتيجة غريبة الا عند من يتناول البحث خطفاً ولا يمشي فيه
على روية وأناة ، وقد أنكر بعض أهل العلم فيما سلف على من يتوقف
من التحوين في تقرير ألفاظ القرآن على شاهد عربي ، ومن هؤلاء فخر الدين
الرازي حيث يقول في تفسيره الكبير « اذا جوزنا إثبات اللغة بشعر مجهول

عن قائل مجهول فجواز إثباتها بالقرآن العظيم كان أولى ، وكثيراً ما أرى النحويين متحيرين في تقرير الألفاظ الواردة في القرآن ، فاذا استشهدوا في تقريرها ببیت مجهول فرحوا به . وأنا شديد التعجب منهم ، فأنهم اذا جعلوا ورود ذلك البیت المجهول على وقفه دليلاً على صحته ، فلأن يجعلوا ورود القرآن دليلاً على صحته كان أولى »

وانكر أبو محمد بن حزم على من لا يمضي في الاحتجاج بظاهر القرآن فقال في كتاب الفصل « ولا عجب أعجب ممن إن وجد لأمرئ القيس أو لزهير أو جرير أو الخطيئة أو الطرماح أو لأعرابي أسدي أو تميمي أو من سائر أبناء العرب لفظاً في شعر أو نثر جعله في اللغة وقطع به ولم يعترض فيه ، ثم اذا وجد لله تعالى خالق اللغات وأهلها كلاماً ، لم يلتفت اليه ولا جعله حجة وجعل يصرفه عن وجهه » وسأتي هذا البحث في فصل آخر ونذكرك بالمواضع التي يحق للمفسر أن يستشهد فيها بالشعر العربي جاهلياً أو اسلامياً

قال المؤلف في ص ٩ « أريد أن أقول : إن هذه الاشعار لا تثبت شيئاً ولا تدل على شيء ، ولا ينبغي أن تتخذ وسيلة الى ما اتخذت وسيلة اليه من علم بالقرآن والحديث فهي إنما تكلفت واخترت اختراعاً ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه »

ادعى المؤلف آنفاً أن هذا الشعر الذي ينسب الى امرئ القيس وغيره من شعراء الجاهلية ليس منهم في شيء ، وقال : إن البحث سينتهي به الى أن هذا الشعر لا ينبغي أن يستشهد به على تفسير القرآن وتأويل الحديث ، وانسع في الكلام حتى قال في هذا الموضع : إن تلك الاشعار لا تثبت شيئاً ولا تدل على شيء ، ونفى أن يتخذ وسيلة الى علم القرآن والحديث ، وعلل هذا بأنها اخترعت

ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه

اندفاع المؤلف في البحث على هذا النحو المتخاذل ناشئ، عن عدم الرسوخ في أصول اللغة من جهة ، وعدم أخذ البحث بضبط وانتباه من جهة أخرى
 سيذكر المؤلف أن لانتحال الشعر الجاهلي أسبابا غير التعصب للدين مثل
 السياسية والقومية والتعصب للقبيلة . والانتحال للاستشهاد على تفسير القرآن
 وتأويل الحديث إنما هو ضرب من التعصب للدين

فلماذا يُنفى عن الشعر المنتحل للسياسة أو القومية أو التعصب للقبيلة أو
 لغرض ديني غير الاستشهاد في علم القرآن والحديث ، أن يثبت شيئا أو
 يدل على شيء !

إن الشعر الذي يصطنعه عربي محتج بكلامه لما يستشهد به في علوم اللغة وتقرير
 أصولها وأحكامها ، ومثل هذا أن المؤلف سيلقي على الفرزدق تهمة اصطناع أبيات
 من معلقة امرئ القيس ، والفرزدق ممن يصح الاستشهاد بشعره في المسائل
 اللغوية . فمن المعقول والمنقول صحة التمسك بمثل تلك الأبيات في تحقيق عبارة
 لغوية وإن قامها أن تدل على شيء من حياة امرئ القيس ونزعه الأدبية ، بل
 يصح الاستشهاد بها في تفسير القرآن وتأويل الحديث حيث لم تنتحل من أجل
 هذا الاستشهاد ، وستجد مزيداً على هذا البحث حيث تدعو إليه مناسبة أخرى.

قال المؤلف في ص ١١ « أحب أن أكون واضحاً جلياً وأن أقول للناس
 ما أريد أن أقول لحسم دون أن أضطرم إلى أن يتأولوا أو يتمحلوا ويذهبوا
 مذاهب مختلفة في النقد والتفسير والكشف عن الأغراض التي أرمي إليها »
 شق المؤلف للقراء عن صدره وأراهم مافيه من نية الخروج عن الأدب إلى
 الطعن في الاسلام ، وقد عرف أن من الصراحة مالا يجد في النفوس منفذا ،

فجئح في كثير من المواضع الى استعمال الجمل التاريخية أو الأدبية في قضاء مآرب الدعاية ، ونشر فيها روح التنكّر للحق ، لكيما تسلك هذه الروح في قلوب المستضعفين من الناس وتبقى بها أثراً ، دون أن يشعروا بما ينويه المؤلف في نشرها

فالمؤلف قد اضطر الناس بما يبثه في كتابه من أرواح غير طيبة الى أن ينتقدوا ويكشفوا عن الأغراض التي يرمي اليها ولو احتملوا هذا اللون من التعب وحملوا عليه وزر الرد والدفع والمناقشة

قال المصنف في ص ١١ « أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه (ديكارت) للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث »

من المتحرزين لمنهج ديكارت « من استخرج منه نتائج على هوى ذوقه ، وبنى عليه مذاهب بعيدة عنه مثل « مالبرنش » و « سبينوزا » و « فُردلان » ومنهم من اقتصر على التمسك بأفكار « ديكارت » والاعتماد على نظامه ليحسموا عن الحقيقة الدينية والأدبية مثل « أرنود » و « بوصويه » و « فنلون » وبعضهم اتخذ عثرة في سبيل العقائد مثل « بابل »^(١)

وإذا سبق لأناس أن أشربوا حب منهج « ديكارت » واستخرجوا منه نتائج على هوى أذواقهم ، أو اتخذوه عثرة في سبيل العقائد ، وجب علينا ألا ننخدع لما وعد به المؤلف من أنه سيصطنع هذا المنهج الفلسفي ، وحق علينا أن نحترس من أن يتبع خطوات « سبينوزا » فيفرغ لنا نتائج في قالب شهواته ، أو يقتدى على آثار « بابل » فيمد في طريق العقائد الصحيحة أسلاكاً شائكة

(١) دائرة المعارف للبستاني ٧٢٨ : ٨

قال المؤلف في ص ١١ « والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل ، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً »

إذا كان منهج ديكارت يرجع الى أن الشك أساس الفلسفة وتعرف الحقائق أولاً يسلم بشيء إلا بعد أن يفحصه العقل ، فإن هذا المنهج ليس بالغريب عند علماء الشرق ، فالذين يدخلون في المباحث النظرية لا يستعملون الا عقولهم غير قليل ، ومن صرح بهذا المسلك أبو حامد الغزالي حيث قال في المتقدم من الضلال « إن اختلاف الخلق في الأديان والملل ثم اختلاف الامة في المذاهب وكثرة الفرق ، بحسر عميق غرق فيه الا كثرون ... ولم أزل في عنقوان شبابي - منذ راهقت البلوغ الى الآن وقد أناف السن على الحسنيين - أقحم لجة هذا البحر ... وأتفحص عقيدة كل فرقة واستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ومسئع ومبتدع ... وقد كن العطش الى درك الحقائق دأبي وديدي ... وحتى انحلت رابطة التقليد وانكسرت عني اعتقائات الموروثة » وقد أفصح عن مثله الفيلسوف ابن خلدون وحث على العمل عليه في التاريخ بوجه خاص حين قال في مقدمته ^(١) « فهو (التاريخ) محتاج الى مأخذ متعددة ، ومعارف متنوعة وحسن نظر وثبت يفضيان بصاحبهما الى الحق ، وينكبان به عن المزالات والمغالط ، لان الاخبار اذا اعتمد فيها على مجرد النقل ، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الانساني ، ولا قيس الغائب منها بالشاهد ، والحاضر بالذاهب ، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم . والحيد عن جادة الصدق ، وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة

النقل المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميماً ، لم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشبابها ، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الاخبار ، فضلوها عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط »

وقال فيها أيضاً ^(١) « فاذاً يحتاج صاحب هذا الفن الى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الامم والبقاع والاعصار في السير والاخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الاحوال ، والاحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بين ما بينهما من الخلاف ، وتعليل المتفق منها والمختلف ، والقيام على أصول الدول والملل ومبادي ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها واحوال القائمين بها وأخبارهم حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث واقفاً على أصول كل خبر . وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والاصول ، فان وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً ، والا زيفه واستغنى عنه »

ولا بدع أن ينبت الشرق رجالاً لا يستقبلون المطالب اليه الا بقولهم فان من يتلو القرآن ولو بغير تدبر ، يعرف أن من مقاصد الاساءة بعث العقول من مراد الخمول ، وتخريبها من أسر التقليد ، قراه يدعو بالبر وبيان الحكمة غير مقتصر على الموعظة والمعجزات المشهودة ، ويطالب ذوي راء المبتدعة بالحجة . ويندم كل من قلد في عقيدة ما له بها من سلطان

والآيات المتضافرة في هذا المعنى قد نفخت في العقول روح التفكير وانطلقت بها تخوض في كل علم وتبحث في كل واقعة . فالذهب الذي يرى للباحث أن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه ، لا يسخط عليه رجال

الدين الذي كان بالعقل حقيقياً ، ورفق العلم والحكمة مكاناً علياً ، وانما يزدرون
 الكتاب بحسب أن تصور هذا المذهب يكفي وسيلة الى التهجيم على كل علم
 فيمشى في غير سبيل ، ويدلج بغير دليل ، ثم يزعم بملء فيه أنه أحاط بما لم يحيط
 به أحد من قبله

قال المؤلف في ص ١٢ « فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا
 العربي القديم وتاريخه ، وقد يرأنا أنفسنا من كل ما قيل فيها من قبل وخلصنا من
 هذه الاغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ بأيدينا وأرجلنا ورءوسنا فتحول بيننا
 وبين الحركة الجسمية الحرة ، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً »
 ليس في الادب العربي أغلال تشد على طلابه فتحول بينهم وبين حرركاتهم
 الحرة جسمية كانت أو عقلية ، وطالما تناولته أنظار ذهبت في البحث كل مذهب
 فأماطت عن طريقه أذى كثيراً ، ثم أبقت باب التقدم ورائها مفتوحاً على مصراعيه ،
 فمن ساعده قانون البحث على طرح قسم آخر من حساباته بسطوا له وجهاً رحباً ،
 ونسجت له ألسنتهم الصادقة شكراً خالداً . فلمؤلف أن يحرك جسمه وعقله كيف
 يشاء ، وله أن يتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء ،
 وله أن يستقبلهما بعد أن يريء نفسه من كل ما قيل فيها من قبل ، وما عليه
 إلا أن يعلم أن للبحث في العلوم قوانين لا يسع « ديكرت » إلا أن يؤمن بها ،
 وأن من وراء جدران الجامعة المصرية أقلاماً تغار على الحقيقة أكثر من غيرته
 على الشك فيما يراه الناس حقاً

قال المؤلف في ص ١٢ « يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي
 تاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتنا ، وننسى ديننا وكل ما يتصل به ، وأن

ننسى ما يصاد هذه القومية وما يصاد هذا الدين . يجب ألا تنقيد بشيء ولا ندعن
لشيء . الامناهج البحث العلمي الصحيح .

قال المتنبي :

عجبا له حفظ العنان بأنمل ما حفظها الاشياء من عاداتها
فقد هذا البيت عبد القاهر الجرجاني في دلائل الاعجاز حيث قال : كان
ينبغي أن يقول : ما حفظ الاشياء من عاداتها ، لان المعنى على أنه ينبغي الحفاظ عن
أنامله جملة ، وإضافته الحفظ الى ضميرها في قوله « ما حفظها الاشياء » يقتضي
أن يكون قد أثبت لها حفظاً . فنقول على هذا المثال كان ينبغي للمؤلف أن يقول
وننسى الاديان ، لانه يريد أن يضم في أذهان القراء أنه أصبح عن الدين في
ناحية ، والاضافة في قوله « ديننا » تقتضي ان يكون قد أثبت لنفسه ديناً .
ولا نتجاوز هذا الى قد الاضافة في قوله « قوميتنا » لاننا لا نريد نقد المؤلف
وانما نريد نقد كتاب « في الشعر الجاهلي »

قال المؤلف في ص ١٢ « ذلك أننا اذا لم ننس قوميتنا وديننا وما يتصل
بهما فنسقط الى المحابة وإرضاء هذه العواطف »

لو نسي المؤلف قوميته ودينه لما تطوَّح في البعد عن الحقائق الى هذه الغاية
ولكنه ربط قلبه بعواطف تضاد هذه القومية وهذا الدين فاضطر الى محاباتها
وارضاها ، وستنجزك الفصول الآتية بسطوة هاتيك العواطف وما نفشت فيه
من أدب وتاريخ

قال المؤلف في ص ١٢ « وهل فعل القدماء غير هذا ؟ وهل أقصد علم

القدماء شيء غير هذا ؟ »

للقدماء عواطف دينية وأخرى قومية وقد تأخذ عاطفة العقيدة أو القومية من خف وزنه فيقول ما ليس بحق ، أما الذين أوتوا العلم الراسخ والاستقامة فإن الذي يتقصى أثرهم بذكاء ، وإنصاف يقف على أنهم كانوا يطلعون أعنة النظر في كل بحث ويأخذون أنفسهم بالأدلة من محسوس العقل

وهذه مؤلفاتهم في العلوم النظرية من إلهيات وكونيات ، أوفى العلوم السمعية من شرعيات وأدييات ، تشهد بأنهم كانوا في حرية الفكر والتحرر في الرواية بالمنزلة التي تجعلهم أساتذة العالم ونجوم هدايته

كانوا يستقبلون البحث بعقولهم ولم يروا أنفسهم في حاجة إلى التجرد من دينهم لأن حقائقه الناطقة لا يعترضها العلم في كبير أو صغير ، ولو فرضنا أن إتهان البحث يتوقف على التجرد من الدين وصنعوا ما صنع المؤلف عند أخذه في هذا النحو الجديد من البحث ، لعادت بهم أحلامهم الراجعة إلى لباس القوى ، ولم يرزأهم العلم من دينهم شيئا ، ولم يرزأهم دينهم من العلم تقيرا

قال المؤلف في ص ١٢ « كان القدماء عربا يتعصبون للعرب ، أو كانوا عجماء يتعصبون على العرب ، فلم يبرأ علمهم من الفساد . لأن المتعصبين للعرب غلوا في تمجيدهم وإكبارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم ، ولأن المتعصبين على العرب غلوا في تحقيرهم وإصغارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم أيضا »

خذ مثلا من الأمثلة التي يضر بها المؤلف للدلالة على أن عاطفته استولت على قلمه ، وإذا ظهرت العاطفة على القلم ، فلا تسمع الا غلوا في القول وجحوداً لكثير من الحقائق . هل رأيت كاتبا شرقيا أو غربيا ، بقي على دينه أو تجرد منه ، احتفظ بقوميته أو تبرأ منها ، يساعده قلمه وقد تصدى لبحث علمي أن يقول : كان القدماء عربا يتعصبون للعرب ، أو كانوا عجماء يتعصبون على العرب

ألا يقوى عقله أمام هذه العاطفة على أن يزحزح القلم قليلا ولو الى أن يقول :
 كان من القدماء عرب ، وكان منهم عجم
 في القدماء عرب يتعصبون للحقيقة أكثر مما يتعصبون لقوميتهم ، وفي
 القدماء عجم يتعصبون على الزور والبهتان أكثر مما يتعصبون على العرب ،
 وهذان الفريقان لم يسرفوا على أنفسهم أو على العلم ، ولم يفلوا في تمجيد العرب
 وما هموا بتحقيرهم ، وهم معظم من قاموا يبحث العلوم وتدوينها . ولنا في
 حاجة الى سرد أسماء هؤلاء ، وبسط القول فيما قدموه للشرق من علم قيم وعمل
 صالح ، إذ لا بد لهذه الطائفة المستنيرة من أن يدرسوا تاريخ سلفهم ، ويدركوا
 مغزى الكلمات التي يصحبها أمثال المؤلف في آذانهم

قال المؤلف في ص ١٢ « كان القدماء مخلصين في حب الاسلام ، فأخضعوا
 كل شيء لهذا الاسلام وحبهم إياه ، ولم يعرضوا للبحث علمي ولا لفصل من
 فصول الأدب أو لون من ألوان الفن الا من حيث أنه يؤيد الاسلام ويعزه ويعلى
 كلمته ، فما لاءم مذهبهم هذا أخذوه وما نافره انصرفوا عنه انصرافا »
 درس القدماء من المسلمين علوما شتى ولم يتلقوها كما يتلقاها الامعة من
 الرجال بمتابعة وتقليد ، فخاضوا غمارها وسابقوا واضعيا في الوقوف على
 أسرارها وأبصروا فيها حقاً وباطلاً ولم يقتصروا في علمهم بالحق حقاً على
 دليل موافقته للدين ، ولا في معرفتهم للباطل باطلاً على دليل مخالفته له ، بل كانوا
 يترسمون في ذلك منهج المنطق الصادق ويقرعون الحجة النظرية بمثلها ، وعدم
 ارتدادهم عن الاسلام لا يدل على أنهم أخضعوا له كل شيء وانما هو الدين القيم
 يخضع له الحق بنفسه ولا يحوم الباطل في ناحيته
 وأما العلوم الأدبية فربما كان الباعث لهم على وضعها وتدوينها تمهيد الوسائل

إلى فهم الكتاب والسنة ، ثم انطلقوا في فتونها الى مالا تمس اليه حاجة الاسلام في حال . وأخذها من حيث أنها تؤيد الاسلام وتعزه وتعلي كلمته لا يستدعي تحريفها عن مواضعها أو خلطها بما ليس من قبيلها ، فإن في الحقائق المؤيدة للاسلام اغناء عن محاولة تأييده بالزور والاتحال

وعلى المؤلف حرج فيما رمز اليه بقوله « لهذا الاسلام » فإن الناس يعتقدون - وما اعتقدوا الا حقاً - أن من خدم الاسلام خدم السياسة الرشيدة والمدنية المبصرة والانسانية الكاملة

قال المؤلف في ص ١٣ « أو كان القدماء غير مسلمين يهوداً أو نصارى أو مجوساً أو ملحدين أو مسلمين في قلوبهم مرض وفي نفوسهم زيغ ، فتأثروا في حياتهم العلمية بمثل ما تأثر المسلمون الصادقون ، تعصبوا على الاسلام ونحوا في بحثهم العلمي نحو الغرض منه والتصغير من شأنه ، فظلموا أنفسهم وظلموا الاسلام وأفسدوا العلم وجنوا على الأجيال المقبلة »

العلوم إما عائدة الى العقل وما كان المسلمون ليقلدوا فيها يهودياً أو نصرانياً أو مجوسياً أو ملحداً أو مسلماً ولو كان ناسكاً تقياً ، وإما عائدة الى الشرع ، وهذه إما أن تكون رواية ، والرواية لا يتلقونها إلا من مسلم بلوا سيرته فكانت مظهر الصدق والعدالة ، وإما أن تكون استنباطاً ، والذين استنبطوا وتقلدوا الجمهور مذاهبهم كانوا على ذكاء واستقامة بحيث لا يدرج بينهم متعصب على الاسلام بنحو نحو الغرض منه والتصغير من شأنه . وقد وضعوا فوق هذا موازين يعرف بها صحيح الرواية من سقيمها ، ويميز بها خالص الآراء من رديئها . وإما أن تكون أدباً أو تاريخاً ، وهذه الفنون وإن أخذ منهم قدحاً وتمحيصها أقل مما أخذ من العلوم الشرعية ، قد أقاموا لها معالم تهدي بها الأجيال المقبلة وتكفيهم شر أولئك

المتعصبين ، وهذا شيخ الاسلام ابن تيمية والمافظ ابن الجوزي قد تقدما صاحب
الآغايات الذي يستمد منه المؤلف أدبه وعلموا الأجيال المقبلة أنه لا يوثق بروايته
ولا يعول عليه في تحقيق علم أو تاريخ
ولا أحسب أمة يوجد فيها أمثال هؤلاء النفاق ، يروج بينها ما يضعه المتعصبون
على الاسلام للتصغير من شأنه دون أن يجد ناقداً ومفنداً

قال المؤلف في ص ١٣ « ولو أن القدماء استطاعوا أن يفرقوا بين عقولهم
وقلوبهم وأن يتناولوا العلم على نحو ما يتناولونه المحدثون ، لا يتأثرون في ذلك
بقومية ولا عصبية ولا دين ولا ما يتصل بهذا كله من الأهواء ، وتركوا لنا أدبا
غير الادب الذي نجده بين أيدينا ، ولا راحونا من العناء الذي تكلفه الآن ،
كأن لم يبق في المؤلف رفق من احترام التاريخ فأخذ يتحدث عن القدماء
في هذه النزعة المتناهية غلوأ يشبه غلوآللهأتين في الأسواق في القدماء من استطاعوا
أن يفرقوا بين عقولهم وقلوبهم ، وفي المحدثين من تضائلت عقولهم حتى تفانت
نحت سلطان أهوائهم ، ولكن المؤلف لا يصدق أن أحداً فرق بين قلبه وعقله
حتى يخرج على الدين ولو في كل بحث مرة أو مرتين

وليس من الميسور أن يجادله بالتي هي أحسن ما دام قانعا بأن كل من يعتقد
دينا قامت الآيات البينات على صحته ، لم يضع بين عقله وقلبه حاجزاً ، وأن من
يسوق الشاهد من الآغايات ونحوه دون أن يبحث في روايته ويدري صحة
طريقه ، فذلك الذي جعل بين عقله وقلبه سداً لا تستطيع العاطفة أن تظهره ،
ولا تستطيع له تقباً

قال المؤلف في ص ١٣ « فلتدع لوم القدماء على ما تأثروا به في حياتهم العلمية مما أفسد عليهم العلم »

حكى التاريخ أن أفراداً قصر في الفهم بأهم أو قل من أدب النفس نصيبهم فأساءوا التصرف في العلم لأهواء شتى ، وشهد قبل هذا بأن الجاهلذة من القدماء نظروا فأحكوا النظر ، ورووا فصدقوا في الرواية ، وأنهم تصدوا بأنفسهم إلى إصلاح ما يلحق العلم من آفة الاحتيال أو سوء التأويل

فلا تثريب على القدماء وإنما التثريب على تلك الفئة التي لا تخلو من أمثالها العصور ، حتى العصر الذي أزيد فيه كتاب (في الشعر الجاهلي) وأرغى

قال المؤلف في ص ١٣ « ولنجتهد في ألا نتأثر كما تأثروا وفي ألا نفسد العلم كما أفسدوه . لنجتهد في أن ندرس الأدب غير حافلين بتمجيد العرب أو الغض منهم ، ولا مكترئين بنصر الاسلام أو النعي عليه »

بعد المؤلف قراء كتابه بأنه سيجتهد في ألا يتأثر كما تأثر القدماء وفي ألا يفسد العلم كما أفسدوه ، وقد خانه قلبه ولم يستطع أن يجنى لنا من حديثه المسهب ثمرة .

قال المؤلف : إنه سيجتهد في درس الأدب غير حافل بتمجيد العرب ولا مكترث بنصر الاسلام ، وقد صدق القراء وقال مالا يخطر على قلوبهم سواه . وقال : إنه سيجتهد في درس الأدب غير حافل بالغض من العرب ولا مكترث بالنعي على الاسلام ، وهذه الجملة لا تكاد تلتقي مع الواقع ، فإن المؤلف احتفل بالغض من العرب منذ خلعوا الجاهلية من أعناقهم ، واكثر بالنعي على الاسلام والحف في هذا النعي حتى ركب من التعسف ما أفسد عليه علمه ، وجعله يتشبث بقصص لا يسفيها المذهب الجديد

قال المؤلف في ص ١٤ « ولا معنيين بالملازمة بينه وبين نتائج البحث العلمي والأدبي »

يرمز المؤلف بهذا الى ما يكتبه صراحة من أن الدين والعلم على خلاف ، وهي كلمة يضاهي بها قول فئة تجادل بغير بينة وتقضي على غير نظام للعقل أحكام قاطعة وهي ما تستند الى يقينيات كالمشاهدات والمتواترات ، وللعقل أحكام غير قاطعة وهي ما تستند الى ظن ، وقد رفع الله الظنون بعضها فوق بعض درجات ، فمن الظن ما يقوى فيوشك أن يكون علما ، ومن الظن ما يضعف فيكون شكاً ، وقوة الظن وضعفه يرجعان الى تفاوت الامارات والدلائل التي توجده وتريه في النفس

وليس في قبيل العلم أو الظن الذي يكاد يكون علما ما يعترض نصوص الدين في قليل أو كثير ، واذا وجد في الظنيات البعيدة عن حدود العلم ما يعترض قرآنا أو سنة ، آثرنا العمل على ما في القرآن والسنة الثابتة وتركنا أمثال هذه الظنون يروج بعضها في بعض ، ويتقلب فيها أصحابها الى يوم الفصل . وما تسميه هذه الفئة البائسة علما وتزعم أن الدين على خلافه ، لا يخرج عن هذا الظن الذي لا يغنى من الحق شيئا

ومن المكايد التي تنصبها هذه الفئة لاقتناص المستضعفين من الناس ، أن يقولوا في غير حجل : إن الدين يتلقنه القلب ، أما العلم فمورده العقل ، والقلب غير العقل ، ويمكن في زعمهم اطمئنان الانسان الى عقيدتين متناقضتين ، يطمئن الى احدهما بقلبه لانها واردة من ناحية الدين ، ويطمئن الى آخرهما بعقله لانها انسافت اليه بالدلائل العلمية . ولا يلتبس على ذكي أو غبي أن مرعى حديثهم هذا إنما هو سلخ النفوس من كل ما أرشد اليه الدين من علوم إلهية أو أدبية أو اجتماعية

قال المؤلف في ص ١٤ « فإن نحن حررنا أنفسنا الى هذا الحد فليس من شك في أننا سنصل ببحثنا العلمي الى نتائج لم يصل الي مثلها القدماء »
 وقع الينا أن من يريد (ديكرت) من توسل بمذهبه الى استخراج نتائج على هوى ذوقه ، ومنهم من اتخذ عثرة في طريق العقائد . ونزعة المؤلف ترمي الى أنه ري على هذا الأثر ولا ينشد إلا هذه الغاية ، وها هو ذا قد أسهب في كتابه ماشاء أن يسهب ، ولم يضع يده على نتيجة ، ما خلا عثرات يلعبها في سبيل العقائد ، وأقوال يفصلها على قياس أهوائه ، وموعذك بمحت الفصول القادمة وما أنت من بحث هذه الفصول بعيد

قال المؤلف في ص ١٤ « فانت ترى أن منهج « ديكارت » هذا ليس خصبا في العلم والفلسفة والأدب فحسب ، وإنما هو خصب في الاخلاق والحياة الاجتماعية أيضاً »

إن منهج « ديكارت » كمثل منطق « أرسطو » لا يخرج العقل من غسق الجهالة أو الحيرة الى وضوح اليقين أو الرجحان ، وإنما يرسم خطة التفكير . والسير في هذه الخطة موكول الى ذكاء الباحث وأماته ، فإذا كان عقل الباحث غير موزون ، أو كان حظه من الاخلاص هضبا ، لا يروع الناس إلا أن يقول ما يستعبد منه « ديكارت » ويتهانف ^(١) منه الذين أوتوا الحكمة « الجديدة » وحسبك شاهداً على أن هذا المنهج لا تصلح له إلا البصيرة الخالصة النافذة أن أحد دعائه وهو « سينوزا » قد ابتغاه وسيلة الى نظرية « الحلول » وهي نظرية ذاهبة في السخافة الى مكان محقق

قال المؤلف في ص ١٤ « وأنت ترى أنني غير مسرف حين أطلب منذ الآن الى الذين لا يستطيعون أن يبرءوا من القديم ويخلصوا من أغلال العواطف والاهواء حين يقرأون العلم أو يكتبون فيه ألا يقرأوا هذه الفصول . فلن تفيدهم قراءتها إلا أن يكونوا أحراراً حقاً »

إني غير مسرف حين أطلب منذ الآن الى الذين يستطيعون أن ينقدوا الجديد ويخلصوا من أغلال التقليد حين يقرأون العلم أو يكتبون فيه أن يقرأوا تلك الفصول ، فقد تفيدهم قراءتها إذ يجدون فيها المثل الأعلى لتهافت الديكارتيين على ما يسميه المناطقة تناقضاً أو تخيلاً

والوجه الذي يخرج منه مقلدة هذا المنهج الى ما يؤاخذهم عليه العلم هو أن واضعه يجعل من أركانه عدم التسليم بشيء إلا أن يكون واضحاً لدى العقل ، ومن هنا يمكن لغير الخالص ، إنكار بعض الحقائق بزعم إبهامها وعدم إيضاح أمرها ، كما يمكنه تقرير شيء من الباطل بإبهام أنه فحصة فكان حقيقة واضحة فمنهج ديكارت لا يجمعي المؤلف من أن يناقشه الأحرار حقاً ، فيوضحوا حقيقة أنكرها أو يفضحوا زوراً أدعى أنه حق لا غبار عليه

٢

﴿ مرآة الحياة الجاهلية يجب أن تلمس في القرآن ﴾

« لافي الشعر الجاهلي »

افتتح المؤلف هذا الفصل بمؤانسة الذين يسلكون بالأدب العربي القديم ، فأخذ يؤاخذهم من الخوف على الحياة الجاهلية ، ويعدهم بأنه لا يقطع الطريق بينهم وبين هذه الحياة التي يجدون في درسها لغة علمية وفنية ثم قال في ص ١٥ « فأزعم أنني سأستكشف لهم طريقاً جديدة واضحة قصيرة سهلة يصلون منها الى هذه الحياة الجاهلية ، أو بعبارة أصح : يصلون منها الى حياة جاهلية لم يعرفوها ، الى حياة

جاهلية قيمة مشرقة متمعة مخالفة كل المخالفة لهذه الحياة التي يجدونها في المطولات وغيرها مما ينسب الى الشعراء الجاهلين .

لا عجب أن ينجل الى المؤلف أن الناس سيقاؤون ذلك البحث باعجاب وتقليد ولا يلبثون أن يلتقطوا كل شعر جاهلي حواه كتاب لغة أو أدب ويضربوا به ثبج هذا البحر ، ولا عجب أن يرق لحال الذين يكلفون بالأدب العربي القديم ويهديهم على الحياة الجاهلية بما يبادرهم به من أن كتابه لا ينوي محو أثرها وحرمانهم من التمتع بمشاهدتها

وإن تعجب فعجب له يدعي في غير مزاج أنه استكشف للحياة الجاهلية طريقاً جديدة . ثم لا يكون منه إلا أن يذكر في بيان هذه الطريق الجديدة كتاب الله الذي درسه أولو حكمة لم يأت المؤلف حتى الآن بأثر قيم يجعله شيئاً مذكوراً في حسابهم . ماذا صنع علماء العربية ومن أفرغ قريحته في تفسير القرآن منهم ؟ ألم يتفقه أولئك الحكماء في معاني الكتاب العزيز ؟ وهل كانت الحياة الجاهلية المقتبسة من القرآن غير المعاني التي يفصلها هؤلاء العلماء عند تفسير آية تحكي شيئاً من شؤون أولئك الجاهلين أو ترد عليهم بعض أقوالهم

فعلماء الشرق درسوا الحياة الجاهلية فيما صح من أشعارهم وفيما يقصه القرآن من أقوالهم وأفعالهم . نعم ، هم لم يعرفوا الحياة الجاهلية في الصورة التي سيلفها المؤلف ، ولا يريدون أن يعرفوها إلا أن تنقلب عقولهم شهوات ، وعلومهم شكوكاً ونخرصات

قال المؤلف في ص ١٥ « فإذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية فلست أسلك إليها طريق امرئ القيس والتابغة والأعشى وزهير ، لأنني لا أثق بما ينسب إليهم ، وإنما أسلك إليها طريقاً أخرى ، وأدرسها في نص لاسبيل الى الشك في صحته ، أدرسها في القرآن . فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي »

أحتوى القرآن نبذة من أنباء الجاهلية جاءت في سبيل النهي على بعض عقائدهم الضالة كالشرك بالله ، ومبتدعاتهم الخاسرة كعبادة الاوثان ، وعوائدهم الممقوتة كوأد البنات ، وآرائهم الجائدة كقولهم « إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون »

وما جاء عنهم في هذا الصدد لا ينبغي أن يكون فيهم ذكاء وبلاغة وحكمة وشي . من مكارم الاخلاق ، لان القرآن لم ينزل لتمجيدهم أو ليكون مرآة لحياتهم ، وإنما هو كتاب نزل لتقويم العقائد وتهذيب الاخلاق وتنظيم الصلة بين الخالق والمخلوق ، وإمطة الاذى عن طريق الحياة الاجتماعية الراقية . وهذا يستدعي توجهه الى مفي الامم من قص ليكله أو فساد ليصلحه ، وهذا يقتضي ألا يعرج على ما يدل أو يشعر بشي . من محاسن العرب الا قليلا

فالمتقصر في تاريخ العرب قبل الاسلام على القرآن إنما يؤخذ صورة خالية من تلك المزاي التي لم يملها القرآن إنكاراً لها وانما سكت عنها لانه لم يأت مؤرخاً ولا مادحاً . فدعوى أن القرآن يمثل « حياة جاهلية قيمة مشرقة » إنما يهجم عليها من لا يدري أن للباحث العلمية وقارا ترتجف أمامه كل لاغية

قال المؤلف في ص ١٦ « وأدرسها في شعر هؤلاء الشعراء الذين عاصروا النبي وجادلوه »

الشعراء الذين شهدوا عصر النبوة أربع طوائف ، منهم من كان يهجو النبي ﷺ أو يبحث على محاربه ، وهذه الطائفة صنفان : صنف استمر بحالته الجاهلية كأبي عزة الجمحي ، وصنف عاد الى الاسلام كعبد الله بن الزبير

ومنهم من لم يسمع عنه شعر في هجاء النبي صلى الله عليه وسلم أو الاغراء

عليه ، وهذه الطائفة صنفان أيضاً : صنف لبس هدى الاسلام كحسان بن ثابت ،
وصنف لم يعرف له اسلام كالأعشى ميمون بن قيس

وعبارة المؤلف صريحة في أنه يتق شعر الذين جادلوا النبي صلى الله عليه
وسلم فتناول الصنفين الأولين فقط ، ومقتضى هذا أنه يعتمد في حياة الجاهلية
شعر أبي عزة الجحى وعبد الله بن الزبيري ، ولا يعتمد فيها شعر حسان والأعشى ،
وهذا من تعسفاته التي لا يجد لها القاري راحة ولا طعماً . ثم إن درسه الحياة
الجاهلية في شعر الذين جاءوا بعد النبي ﷺ يقضي عليه بأن يدرسها في شعر
المخضرمين كحسان ولييد والنايفة الجعدي ، بالاحرى . ولعل كلمة « وجادلوه »
إنما زينها له الماطفة ودفعها على حين غفلة من الفكر ، فأخذت في الفقرة موقعاً
لا يليق بها

قال المؤلف في ص ١٦ « وفي شعر هؤلاء الشعراء الذين جاءوا بعده ولم
تكن نفوسهم قد طابت عن الآراء والحياة التي ألفها آبائهم قيل ظهور الاسلام ،
بل أدرسها في الشعر الأموي نفسه ، فليست أعرف أمة من الأمم القديمة استمكت
بمذهب المحافظة في الأدب ولم تجدد فيه إلا بمقدار كلامه العربية »

من الشعر ما يشتمل على وصف أمر أو حكاية واقعة ، ومنه ما يعبر عن
معان في نفس الشاعر كالحب والبغض والسرور والحزن والرغبة في الشيء
والنفور منه . وله بعد هذا المعنى الذي تطلق عليه الالفاظ بحسب وضعها معنى
آخر يذهب اليه الناظر من طريق الاعتبار كطرز تفكير الشاعر ومبلغ جودة قريحته
وقوة خياله وسمو بلاغته وآداب خطابه

وهذا القسم بسائر مدلولاته لا يستفاد من الشعر إلا أن تكون نسبه

لهائلة صحيحة

وهناك معنى ثالث وهو أن الناظر في شعر كثير يعزى الى شعراء أمة في عصر أو عصور ، يمكنه أن يستفيد من مجموع هذه الأشعار معاني عامة ويثبتها للامة في جملتها ، ومثل هذا آداب خطابها ومبلغ فصاحتها وقوة تعقلها وسعة تخيلها ، وكيفية تنقلها من معنى الى معنى ومن غرض الى غرض ، الى ما يشاكل هذا من تصرفها في الكلام ينحو الرقة والجزالة والايجاز والاطناب وإذا كان الشعر الأموي إنما يمثل من حياة الجاهلية هذا المعنى الدائر حول آداب اللغة ، فإن الشعر الذي ينسب للأعشى وزهير والنايفة وطرفة ويدعى المؤلف أو غيره انتحاله ، يمثل هذا المعنى أيضاً بمقدار ما يمثل شعر الفرزدق وجربير ، حيث كان مصطنعوه من شعراء العهد الأموي

قال المؤلف في ص ١٦ « فحياة العرب الجاهلين ظاهرة في شعر الفرزدق وجربير وذو الرمة والاختل والراعي أكثر من ظهورها في هذا الشعر الذي ينسب الى طرفة وعنترة والشماع وبشر بن أبي خازم »
إذا جعل المؤلف موضوع كتابه البحث عن الشعر الجاهلي ، فما خطبه يذكر الشماع بن ضرار وقد أدرك الاسلام وشهد وقعة القادسية وتوفي في غزوة موقان لعهد عثمان بن عفان رضي الله عنه ؟

فان كان عذر المؤلف في التعرض للشماع أنه نشأ في الجاهلية ، أفد عليه هذا الاعتذار تصريحه بأنه يدرس الحياة الجاهلية في شعر الذين عاصروا النبي صلى الله عليه وسلم وجادلوه ، وشعر الشعراء الذين جاءوا بعده ، والشماع عاصر النبي صلى الله عليه وسلم ولكنه لم يجادله ، ولا أحسب عدم مجادلته علة تقتضي رفع الثقة بشعره إلا في رأي الفاسق عن أمر ديكارت ، ومن ذا الذي يقبل

الفرق بين الشماخ وأبي عزة الجمحي فلا يثق بما ينسب الى الاول ويضع ثقته فيما ينسب الى الثاني . ولا ينفع المؤلف أن يوجد أشخاص يدعون بهذا الاسم ولهم شعر ، فالشماخ بن ضرار هو صاحب الديوان وهو المشهور في كتب الادب والتراجم ، وليس لغيره أثر في الأدب يهيوه الى أن يذكر في جانب عنزة وبشر بن أبي خازم

أخذ المؤلف يصور نظرية أن القرآن أصدق مرآة لحياة الجاهلية وجعل يورد أشياء ألفها الناس من قبل ، وعلى الرغم من وضوحها لم تستطع أن تعقد صلة بينها وبين هذه الصورة التي انساب فيها قلبه وطفى ذكر المؤلف أن العرب أعجبا بالقرآن لانهم فهموه ووقفوا على أسرارده ، وانما فهموه لما بينهم وبينه من الصلة وهي كونه كتاباً عربياً ، وانصرف من هذا الى أن في القرآن رداً على الوثنيين واليهود والنصارى والصابئة والمجوس ، وأن لاصحاب هذه الملل والنحل فرقاً في بلاد العرب تمثلهم ، وأن هذه الفرق هي التي كانت تعارض القرآن حين هاجم دياناتهم ، وخرج من هذا الى أن القرآن حيث يتحدث عن الوثنيين واليهود والنصارى وغيرهم من أصحاب النحل والديانات انما يتحدث عن العرب وعن نحل وديانات ألفها العرب ، وكان يلقي من المعارضة والتأييد بقدر ما لهذه النحل والديانات من السلطان على نفوس الناس ، اذاً القرآن « يمثل لنا حياة دينية قوية تدعو أهلها الى أن يجادلوا عنها ما وسعهم الجدل » وادعى بعد هذا أن القرآن يمثل الامة العربية في حياة عقلية قوية الى حياة سياسية متصلة بالسياسة العامة ، الى حضارة راقية . ولنعد الى مناقشته فيما عرضناه عليك ملخصاً ، واليك المناقشة :

قال المؤلف في ص ١٦ « قلت إن القرآن أصدق مرآة للحياة الجاهلية ، وهذه القضية غريبة حين تسمعها ولكنها بديهية حين تفكر فيها قليلاً »

يعرف كل من قرأ القرآن أو استمع الى قراءته أنه تحدث عن قوم جاهلين ،
 يأخذ في نفسه صورة حياة أولئك القوم على قدر ما دلت عليه الآيات صراحة
 أو إيماء ، مطابقة أو اقتضاء . فان أراد المؤلف أن في القرآن ما يدل على شيء
 من حياة الجاهلية ، فالقضية بديهية ، ولا حاجة الى أن نفكر فيها قليلا أو كثيرا ،
 وان قصد أن في القرآن حياة جاهلية مشرقة ممتعة فالقضية خيالية لا يمتاز في إدراك
 سرها الاذكياء عن الاغبياء .

قال المؤلف في ص ١٦ « وليس من اليسير بل ليس من الممكن أن نصدق
 أن القرآن كان جديداً كله على العرب . فلو كان كذلك لما فهموه ولا وعوه
 ولا آمن به بعضهم ، ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر ، إنما كان
 القرآن جديداً في أسلوبه ، جديداً فيما يدعو اليه ، جديداً في ما شرع للناس من
 دين وقانون ، ولكنه كان كتاباً عربياً ، افته هي اللغة الادبية التي يصطنعها
 الناس في عصره »

شأن هذه الفقرات أن توضع في كتاب يبعث به الى قوم لا يدرون ما اللغة
 العربية ولم يسمعوا من القرآن ولو آية ، ومن المحتمل أيضاً أن يقال على وجه
 التنبيه للأطفال الذين أخذوا يترددون على المكاتب الأولية . أما أنها تلقى في
 كلية الآداب أو تدرج في « نحو من البحث عن تاريخ الشعر العربي جديد »
 فذلك ما لا يجد له الذوق مسانغاً

ثم إن قول المؤلف « وليس من اليسير بل ليس من الممكن أن نصدق أن
 القرآن الخ » يضع في ذهن القاريء أن أحداً من الناس قال : كان القرآن جديداً
 كله على العرب ، وأن هذا القائل هو الذي وثب عليه المؤلف بالتكذيب

وطعنه بحجة أنه لو كان كذلك لما فهموه ولا وعوه ، ولم يقل أحد : إن القرآن جديد كله على العرب ، فإن كان المؤلف يريد أن يؤهم طلابه في الجامعة أنه القوى على دحض أقوال القدماء ، فخير له من هذا أن يريهم الطعن في أقوال حقيقة وآراء لا تزال قائمة

ذكر المؤلف أن القرآن يرد على الوثنيين واليهود والنصارى والصابئة والمجوس ثم قال في ص ١٧ « وهو لا يرد على يهود فلسطين ، ولا على نصارى الروم ومجوس الفرس وصابئة الجزيرة وخدم ، وإنما يرد على فرق من العرب كانت تمثلهم في البلاد العربية نفسها »

يضع المؤلف بعض الكلام في غير مواضعها فتكبو بها الجملة في ليس أو تدافع ، كما قال في هذه الجمل : إن القرآن لا يرد على يهود فلسطين ونصارى الروم وصابئة الجزيرة وخدم ، وهذه الفقرة تقتضي أنه يرد عليهم ولا يخصهم بالرد بل يتناول به غيرهم . ثم قال : وإنما يرد على فرق من العرب كانت تمثلهم في البلاد العربية ، وهذه الفقرة المصدرة باداة الاختصاص تدل على أن الرد مقصور على الفرق التي كانت تمثلهم في البلاد العربية . والحقيقة أن القرآن إذا تحدث عن أهل ملة فحديثه عائد إلى ما يتقصدونه من عقائد أو شعائر ، وسواء عليه أكان الظاهرون بهذه التقاليد عرباً أو غير عرب ، وإذا ورد بعض الآيات خطاباً لفريق من العرب فلا أمر اقتضى خطابهم ، كان يعترضوا الدعوة بأذى أو يجادلوا على غير بيئة

قال المؤلف في ص ١٧ « ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر ، ولما حفل

به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه ، وضحوا في سبيل تأييده بالأموال والحياة .

لا يتحاشى المؤلف من أن ينشر في أذهان طلابه بالجامعة ظنوناً غير صادقة ، فيفرض خصومة ناشئة ، ويمثل قلمه في موقف الهجوم والطعن . يخيل الى قاري، هذا البحث أن الناس لا يفتقرون أن في بلاد العرب فرقاً من اليهود والنصارى والوثنيين داخلون فيما يتحدث به القرآن عن أصحاب هذه الديانات ، حتى يحسب أن المؤلف انفرد بمعرفة هذه الفرق حيث أخذ يستدل على وجودها بمثل قوله : ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر ، ولما حفل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه .

لماذا لا تكون للقرآن قيمة إلا حيث يرد على فرق في البلاد العربية تمثل هذه النحل والديانات ؟ أفلا تكون له قيمة لو اتفق أن الأمة العربية كلها من الدهريين الذين يقولون - فيما ينشأ القرآن - « إن هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر » فيدعوا أصحاب هذه النحلة ثم يتعرض لاصلاح ما في غيرها من النحل والديانات التي لا يوجد في بلاد العرب من يمثلها ؟ بلى ! ولكن المؤلف يريد أن يناجي الذين في قلوبهم مرض بأن ليس للقرآن قيمة ولا شأن الا حيث يرد على الفرق التي تقيم في البلاد العربية وما معنى أن مؤيديه لم يحفلوا به إلا لأنه رد على فرق في البلاد العربية تمثل

هذه النحل والديانات ؟

أليس من الممكن بل من اليسير أن يحفلوا به لأنهم أولو فطر سليمة وبصائر نيرة ، والقرآن نور يمشي بين أيدي أوليائه ؟ ولماذا حفلت به الامم غير العربية كالفرس والترك والهنود والبربر وقسم عظيم من أورباً ؟ فهل احتفلوا به وجاهدوا في سبيله لأنه يرد على فرق في البلاد العربية أو فرق في أقطارهم تمثل هذه النحل

والديانات ؟ كلا ! إنما يحفل بالقرآن من يحفل به ، لأنه برهان هداية وسعادة ،
ولأن في حججه ما يقف في لهأة المعاند للحق « لا يرتقي صدر منها ولا يرد »

قال المؤلف في ص ١٧ « أقرى أحداً يحفل بي لو أنني أخذت أهاجم البوذية
أو غيرها من هذه الديانات التي لا يدينها أحد في مصر ؟ ولكنني أغيظ النصارى
حين أهاجم النصرانية ، وأهيج اليهود حين أهاجم اليهودية ، وأحفظ المسلمين
حين أهاجم الاسلام . وأنا لا أكاد أعرض لواحد من هذه الأديان حتى أجد
مقاومة الافراد ثم الجماعات ثم مقاومة الدولة نفسها تمثلها النيابة والقضاء »

يقتضب المؤلف هذه الجمل وأمثالها ليزروها كالرماد في عيون السذج
ويخيل اليهم أنه لم يهاجم الاسلام بأشد ما يهاجم به دين تعتقه أمة ذات عزة
وحجة وبيان

هل يترصد فرصة تمكنه من أن يطعن في الاسلام بأكثر مما طعن فيه اليوم ؟
وهل فوق تكذيب القرآن وقذف مقام النبوة بالاحتيال على عقول العرب هجوم !
وهل بعد الغمز في نسب الرسول الاعظم شيء يخوض قلوب المسلمين بالحفيظة
والامتعاض !

قد اتخذ اسم البحث العلمي كستار يعمل من ورائه مالا يسوغه قانون
الاجتماع ، وسدله على جانب من البحث وبقي جانب آخر مكشوقا حتى عجز
رهبه أن يمدوا عليه طرفا من ذلك الستار المستعار . وستراه كيف يهاجم الاسلام
على طريق يسميه بحثاً وما هو يبحث وإنما هو الطعن الذي يدع في النفوس
ألماً ، ولا نجد له في العلم أو الادب أثراً

قال المؤلف في ص ١٨ « فانت ترى أن القرآن حين يتحدث عن الوثنيين واليهود والنصارى وغيرهم من أصحاب النحل والديانات إنما يتحدث عن العرب وعن نحل وديانات ألفها العرب »

نحدث القرآن عن أمم من غير العرب كالعقبى ومصر وفلسطين وذكر قوم نوح وقوم إبراهيم وقوم لوط، وقد تعرض لنحل هؤلاء الاقوام وقص علينا جدا لهم لرسلهم، ومحااجة الرسل عليهم السلام لتلك الامم التي ليست من العرب في قبيل

فالقرآن لا يراد منه إصلاح حال العرب وحدهم، وليس من نحلة باطلة أو عقيدة مبتدعة الا وفي أصوله ما يمحو أثرها ويقطع دابرها. ويكفي الكتاب الذي يخاطب البشر جميعاً أن يتحدث عن أصول الديانات والنحل بحديث يعرف به حال ما يشتق منها أو يتمثل في بعض صورها

قال المؤلف في ص ١٨ « فاما هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين فيظهر لنا حياة غامضة جافة بريئة أو كالبريئة من الشعور الديني القوي العاطفة الدينية المساطة على النفس والمسيطرة على الحياة العملية، والا فإين تجد شيئاً من هذا في شعر امرؤ القيس أو عنتره ! أو ليس عجباً أن يعجز الشعر الجاهلي كله عن تصوير الحياة الدينية للجاهليين ! »

هذه الشبهة مما استلبه المؤلف من مقال مرغليوث - حيث يقول « نجد في هذه الاشعار ما يبعث على الدهشة، فشعراء كل أمة يشرحون دينهم وعقائدهم شرحاً واضحاً، والمخطوطات العربية مملوءة بذلك، ففي كل مخطوطة نجد اسم معبود أو أكثر وأشياء تتعلق بعبادتهم... ولما نعتري في هذه الاشعار على شيء يتعلق بالدين الا نادراً »

وقد تعرض جرجي زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية ^(١) الى هذه الشبهة وما يدفعها فقال « اما العرب فيخالفون العبرانيين من حيث الشعر الديني لانه لم يكن عندهم في الجاهلية كما كان عند العبرانيين ، ولا يعقل أنهم خالفوا إخوانهم فيه ولا بد أنهم نظموا الاشعار وخطبوا بها هبل واللات والعزى وغيرها واستعطفوها وصلوا اليها وتخشعوا لها ، ولكن منظوماتهم في هذا الموضوع ضاعت في ثنايا الاجيال لعدم تدوينها ، ولاشتغالهم عنها بالحماسة والفخر بسبب الحروب التي قامت بينهم قبل الاسلام . فلما جاء الاسلام أغضى الرواة عنها لأنها وثنية ، والاسلام يحو ما كان قبله »

وقال الاستاذ « أدور براونلش » في رده ^(٢) على مرغليوث « لاحظ العلماء ان الشعر الجاهلي قلما دل على شيء من دين العرب قبل الاسلام : وقد ذكر بعضهم في سبب ذلك ان علماء المسلمين يرفضون من الشعر ما يخالف الدين الاسلامي ويروون سائرهم ، وهذا مما يثق الانسان بوقوعه »

وخلاصة الجواب ان معظم شعر العرب كان في الفخر والحماسة ، وأن المسلمين صرفوا عنايتهم عن رواية الشعر الذي يمثل ديننا غير الاسلام ، ولا سيما دين اللات والعزى ، وعلى الرغم من هذا كله وصلت إلينا بقية من الشعر الذي يحمل شيئاً من الروح الديني ، تجده في كتاب الاصنام لابن الكلبي وغيره .

قال المؤلف في ص ١٩ « ولكن القرآن لا يمثل الحياة الدينية وحدها وإنما يمثل شيئاً آخر غيرها لانجدها في هذا الشعر الجاهلي ، يمثل حياة عقلية قوية ، يمثل قدرة على الجدال والخصام أنفق القرآن في جهادها حظاً عظيماً ، ليس القرآن

قد وصف أولئك الذين كانوا يجادلون النبي بقوة الجدل والقدرة على الخصام والشدة في المحاوراة «

دلالة القرآن على ما عند العرب من دهاء وبراعة في الكلام مما تعلمه المؤلف من القدماء ثم اقلب يرميهم بسبة الجبل به ، وهذا الجاحظ يقول في كتاب البيان^(١) (وذكر الله تعالى حال قريش في بلاغة المنطق ورجاحة الاحلام وصحة العقول وذكر العرب وما فيها من الدهاء والتكراء والمكر ومن بلاغة الألسنة واللدد ، عند الخصومة فقال « فاذا ذهب الخوف سلقوكم بألسنة حديد » ثم ذكر خلاصة ألسنتهم واسمائهم الاسماع بحسن منطقهم فقال « وإن يقولوا تسمع لقولهم » ثم قال « ومن أناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا » مع قوله « واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل) .

فهذا مما يرفع الثقة بزعم المؤلف أنه صاحب نظرية « أن في القرآن مرآة للحياة الجاهلية »

قال المؤلف في ص ٢٠ « وفيما كانوا يجادلون ويخاصمون ويحاورون ؟ في الدين وفيما يتصل بالدين في هذه المسائل المعضلة التي ينفق الفلاسفة فيها حياتهم دون أن يوفقوا الى حلها : في البعث ، في الخلق ، في إمكان الاتصال بين الله والناس ، في المعجزة ، وما الى ذلك »

تظهر قوة العقل من ثلاث جهات : (أولها) طريق الجدل في الآراء العلمية المستندة الى التجارب أو قياس النظير على النظير (ثانيها) طريق الجدل في الآراء المستندة الى حجج العقل كالبحت فيما وراء الطبيعة (ثالثها) الحديث في شؤون الأفراد والجماعات . ونحن نعلم أن ذكاء الناس ونبوغهم يختلف في هذه الطرق

اختلافا كثيرا ، فمنهم من يجيدون النظر في الطريق الاول أو الثاني حتى اذا أخذوا بالحديث في الطريق الثالث كانوا بمنزلة قوم لا يبصرون ، ومنهم من تظهر ألعينهم في الطريق الثالث ولا يكادون يصرفون أنظارهم في الطريق الاول أو الثاني الا رأيتهم كالانعام أو أضل سبيلا

والقرآن يصف أولئك الجاهلين بشيء من العلم بهذه الحياة فقال « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا » وقال تعالى « ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا » وهذا العلم يرجع الى بعض شؤون الافراد والجماعات وما دخل تحت تجاربهم من السنن الكونية . ويصفهم مع هذا بسعة العارضة والملاذ في الخصومة اللذين هما أثر من آثار المهارة في هذا الفن من العلم ، وقد يستحق هذا الوصف من يأخذ الشبه التي تعرض لمن له حظ من النباهة الفطرية ، ويلقيها في زخرف من فصاحة وحلية من بيان ، حتى اذا طلعت الحجة ذهب زخرف الفصاحة وحلية البيان وبقي قصر النظر أو خطل الرأي مكشوفاً بارزاً . وصف القرآن أولئك الجاهلين المجادلين بشيء من العلم بهذه الحياة والمهارة في فن الجدل ، ونعى عليهم الجهل بامر البعث والخلق والصلة بين الخالق والمخلوق وضعف بصيرتهم عن إدراك المعجزة ، وما الى ذلك من مذاهب مطموسة الاثر ، وآراء لا منشأ لها الا الأذواق المعتلة والشهوات الطاغية ، ومثل هذا تجده لا يصفهم بخلاصة البيان أو العلم بظاهر من هذه الحياة الا نهم عليهم خطل الآراء فيما لا يقع تحت أبصارهم أو تجاربهم ، ونعى عليهم سفهها في تزين بعض قبائحهم ، وضعفها عن تقويم أهوائهم كما قال تعالى « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون » وقال « ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل » وقال تعالى « واذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب

مسندة يحسبون كل صيحة عليهم »

ففي الجاهليين المجادلين ذكاء، وفيهم حذق في صناعة البيان ولكنهم لم يتجاوزوا
بهما ظاهراً من هذه الحياة

قال المؤلف في ص ٢ « أفطن قوماً دلون في هذه الاشياء جدالاً يصفه
القرآن بانقوة ويشهد لأصحابه بالمهارة ، أفطن هؤلاء القوم من الجهل والغبوة
والغلظة والخشونة بحيث يمثلهم لنا هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين ! كلا !
لم يكونوا جهالاً ولا أغبياء ولا غلاظاً ولا أصحاب حياة خشنة جافية ؟ وإنما كانوا
أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لبن ونعمة »

لولا أن الشعر الجاهلي من الدائم الذي يعترض القاريء في كل سيل ،
قلنا : إن المؤلف تصدى للبحث فيه ولم يستمع الى شيء منه سوى قطع ذات
نسج مرذول ومعان مرمية على قارعة الطريق ، ولا غترفنا من موارده الصافية
رأدنا على قراء هذه الصحائف كأساً دهاقا

في الشعر الجاهلي معان سامية وحكمة صادقة ، ومن يقرؤه خالي الذهن من
كل ما قيل فيه ، يقضي العجب من ذكاء منشئيه وسعة خيالهم ، وإقصائهم النظر
في تأليف المعاني والتصرف في فنون الكلام

يخش المؤلف قيمة الشعر الجاهلي ويريد أن يجعله مثال الجهل والغبوة
والخشونة ، وهذا جرجي زيدان وهو عربي لا يقل في تذوق الشعر عن هذا المؤلف
قد عرف كيف يستدل بهذا الشعر على أن العرب لم يكونوا أصحاب جهالة
وهمجية فقال في تاريخ آداب اللغة العربية ^(١) (وقد يتبادر الى الذهن أن أولئك
البدو كانوا أهل جهالة وهمجية لبعدهم عن المدن وانقطاعهم للغزو والحرب ،

ولكن يظهر مما وصل اليان من أخبارهم أنهم كانوا كبار العقول ، أهل ذكاء ، ونباهة واختبار وحسنة وأكثر معارفهم من ثمار قرائتهم وهي تدل على صفاء أذهانهم وصدق نظرهم في الطبيعة وأحوال الانسان مما لا يقل عن نظر أعظم الفلاسفة فان قول زهير بن أبى سلمى في معلقته :

« رأيت النابا خيط عشواء » الى قوله « وان خالها تخفى » على الناس تعلم « لا يقل شيئاً على أحكم أكاير الفلاسفة)

وان كنت ترغب في أن تنظر الى العاطفة كيف تتقلب بالافكار والاذواق تقلب الرياح بخفيف الزنة يقع في مهبها ، فهذا المؤلف يقول : إن الجاهليين أرقى عقولا وأوسع علما وارق عاطفة وألين عيشا من أن يمثلهم هذا الشعر الجاهلي ، وذلك الدكتور مرغليوث يرى أن هذا الشعر أحكم صنعة وأعلى بلاغة من أن يقول أولئك الرعاع حيث قال في المقال المشار اليه آنفاً « فهل من العقول أن البدو الجاهلاء غير المتمدينين يكون لهم شعر بهذه الدرجة من البلاغة والرقى ! »

والحقيقة أن هذا الشعر لم يكن بادئ من منزلة الجاهليين في العلم والذكاء. والعاطفة ولين العيش كما يقول المؤلف ، ولم يكن بالمنزلة التي تقصر عنها قرائتهم ولا تبلغها فصاحتهم كما يقول مرغليوث ، بل هو الشعر الملائم لحالتهم من كل ناحية وقد رد الأستاذ (ادور براونلش) على مرغليوث في هذا المعنى وسنسوق وجوه رده عليه في غير هذا المقام

بعد أن احتاط المؤلف في وصف الجاهليين بالعلم والذكاء والعواطف والعيش اللين ، ونبه القراء على أن هذا الوصف لا يقع على جميعهم ، وأنهم كثيرهم من الأمم القديمة وكثير من الأمم الحديثة ينقسمون الى طبقتين قال في ص ٢٠ مينا هاتين الطبقتين « طبقة المستنيرين الذين يمتازون بالثروة والجاه والذكاء والعلم ، وطبقة

العامة الذين لا يكاد يكون لهم من هذا كله حظ ،

أتى المؤلف في بيان الاستنارة على أربع مزايا : الثروة والجاه والذكاء والعلم وقد يقف القاريء في فهم الاستنارة ولا يدري : أهى هذه الامور الاربعة بحيث لا استنارة الا لذي ثروة وجاه وذكاء وعلم ؟ ومقتضى هذا أن العالم الذكي اذا لم تكن له ثروة نزل الى طبقة العامة وحرُم الدخول في طبقة المستنيرين ، أم الاستنارة محصورة في هذه المزايا فمن تجرد منها كان من طبقة العامة ، ومن حاز قسطاً منها كان من طبقة المستنيرين ؟ ومقتضى هذا التأويل أن صاحب الثروة والجاه القائم عليها مستنير ولو هوى به الجهل والغباوة الى دركٍ سحيق . والصواب أن الاستنارة إنما هي العلم وحصافة العقل ، أما الثروة والجاه فلا يدخلان في حقيقتها ولو أتياها على منهج ديكرت وطرق لهما مرغليوث أبوابها باليمين والشمال

قال المؤلف في ص ٢٠ « والقرآن يحدثنا عن جفوة الاعراب وغلظتهم وإمعانهم في الكفر والنفاق وقلة حظهم من العاطفة الرقيقة التي تحمل على الايمان واتمدين . أليس هو الذي يقول : الاعراب أشد كفرآ ونفاقآ وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله »

يشير المؤلف في هذه الفقرة الى المكيدة التي نصبها رهطه لهدم الايمان وشرائع الاسلام حيث يزعمون أن الايمان والدين تتلقاه العواطف ، وأن العلم تتناوله العقول ، ويقولون دون أن نحمر وجوههم خجلاً : إن الواحد منهم يحمل اعتقادين متناقضين : أحدهما ديني تعتقه العاطفة . وثانيهما علمي ينضوى تحت لواء العقل ، يقولون هذا وهم لا يريدون الا جحود حقائق الدين ومحو أثره من النفوس جملة

ألا ان الدين الذي يخاطب العقل ، ويدعو خصومه الى تحكيم العقل والعلم

وبرفع شأن العقل والعلم ، لا يقبل ذلك التأويل في حال ، ولا يرضى عقائده وأحكامه وآدابه إلا أن تأخذ أرسخ مكانة في العقل . اقرأوا إن شئتم قوله تعالى « فاعتبروا يا أولي الابصار » وقوله « ولكم في القصاص حياة يا أولي الالباب » وقوله « لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير » وقوله « لعلمكم تعقلون » وقوله « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » وقوله « تلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه » وقوله « ومن الناس من يجادل في آيات الله بغير علم » وقوله « إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئا » وقوله « ولا تقف ما ليس لك به علم »

هذا ما يصرح به القرآن ، وهذا ما يعتقده المسلمون قاطبة ، وهذا ما تشهد به العقول التي تميز العلم من الظن وتفرق بين الحق والباطل ، فمن سمي نفسه مسلماً ثم قال : إن في القرآن ما يخالف العلم الصحيح ، فقد غس لسانه في حماة النفاق لكي يستطيع العبث بالدين واختلاس العقيدة السليمة من قلوب أبناء المسلمين وهم لا يشعرون

قال المؤلف في ص ٢١ « فالقرآن إذاً يمثل الأمة العربية على أنها كانت كغيرها من الامم القديمة فيها المتنازرون المستنبرون الذين كان النبي يجادلهم وبجاهدهم ، وفيها العامة الذين لم يكن لهم حظ من استنارة أو امتياز والذين كانوا موضوع النزاع بين النبي وخصومه والذين كان النبي يتألفهم بالمال أحياناً » قال المؤلف آنفاً : إن المستنبرين هم أصحاب الثروة والجاه والعلم والذكاء ، ثم عاد الى التقسيم وجعل مناطه الأمة العربية ووصف المستنبرين بأنهم الذين كان النبي صلى الله عليه وسلم يجادلهم وبجاهدهم ، وجعل العامة هم الذين كانوا موضوع النزاع بين النبي عليه الصلاة والسلام وخصومه ، والذين كان النبي عليه الصلاة والسلام

يتألفهم بالمال أحيانا .

تضع هذه الفقرات في فصوص القراء ، أن النبي صلوات الله عليه كان في جانب وأن أولئك المستنيرين من العرب كانوا في جانب آخر ، وأن العامة كانوا ما بينهما يغالبهم النبي عليه السلام في طائفة منهم فيأخذهم الى الاسلام ، ويغالبونه في أخرى فيضعونها في حزمهم

ولامر ما رسم للمؤلف للعرب في عهد النبوة هذه الصورة المختزلة . والواقع أن العرب كانوا - لعهد نزول القرآن - على فريقين : الاول فريق استحب جاعليته على الاسلام ، وهؤلاء طبقتان : طبقة كانت على مهارة في تصريف الكلام والتقلب في فنون الجدل والخصام ، وطبقة لا تفهم من القول الا صريحا ولا تعي من الحجج الا ما كان عليه أباؤها الاولون . والآخر فريق ابتغى الاسلام ديناً ، وهؤلاء طبقتان أيضاً : طبقة ذات عقول راجحة ، وأخرى ذات فطر سليمة ، ولكنهادون الطبقة الاولى في قوة الحججة والخبرة بدقائق الاشياء ، والقرآن كما يمثل الطبقتين الاوليين يمثل هاتين الطبقتين أيضاً في مثل قوله « واذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو رددوه الى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » ولا أراني في حاجة الى أن أسوق أسماء بعض الرجال الذين عرفوا باستنارة العقل لذلك العهد واعتنقوا الاسلام بسريرة تقية ، وكان لهم في حمايته والدعوة الى سبيله مواقف مشهودة وسيرة أصفى من طلعة القمر ليس دونها سحب

بحشر المؤلف قلمه في الحديث عن تاريخ عهد النبوة فيمشي في غير طريق ، ولا ندري : أقصد هذا الانحراف ، أم هو ناشئ عن عدم درس ذلك التاريخ بروية وأناة ؟ يصف المؤلف العامة بأنهم الذين كان النبي ﷺ يتألفهم بالمال ، والمعروف في تاريخ ذلك العهد أنه عليه الصلاة والسلام يتألف الفريقين الذين يسميهم المؤلف

مستنيرين وممتازين ، ومن هؤلاء أبو سفيان الذي يلقبه المؤلف بزعيم قريش وحازمها ، وابنه معاوية الذي أصبح مثلاً لنباهة الرأي والدهاء في السياسة ، وفي صحيح البخاري « بعث عليٌّ إلى النبي ﷺ بذهبية فقسّمها بين أربعة : الأقرع ابن حابس ، وعيينة بن بدر الفزاري ، وزيد الطائي ، وعلقمة بن علاثة العامري ، فغضبت قريش والانصار ، قالوا : يعطي صنابير أهل نجد ويدعنا ، قال (صلى الله عليه وسلم) إنما أتالفهم » ولم يقل أحد من أهل العلم : إن التأليف بالمال كان لطبقة العامة الذين لم يكن النبي عليه الصلاة والسلام يجادلهم ويجاهدهم ، بل ترى بعضهم يجعل المؤلف قلوبهم أشرف العرب كما قال صاحب الكشاف « هم أشرف من العرب كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستألفهم على أن يسلموا » ومنهم من يجعلهم طائفتين كما قال الشهاب القسطلاني في شرح الجامع الصحيح « هم قوم أسلموا ونيتهم ضعيفة ، فيستألف قلوبهم ، أو أشرف يرقب باعظائهم ومراعاتهم إسلام نظرائهم »

قال المؤلف في ص ٢١ « والقرآن لا يمشى الأمة العربية متدنية مستنيرة فحسب ، بل هو يعطينا منها صورة أخرى يدهش لها الذين تعودوا أن يعتمدوا على هذا الشعر الجاهلي في درس الحياة العربية قبل الإسلام ، فهم يعتقدون أن العرب كانوا قبل الإسلام أمة معتزة تعيش في صحرائها لا تعرف العالم الخارجي ولا يعرفها العالم الخارجي »

ادعى المؤلف فيما سلف أنه استنبط من القرآن شيئاً خفي على القدماء وهو أن للأمة العربية ديناً ، وفيها طبقة مستنيرة ، وادعى في هذا الموضع أنه انتزع من القرآن صورة أخرى ووصفها بأنها ستدهش الذين تعودوا أن يعتمدوا على هذا الشعر الجاهلي في درس الحياة الجاهلية ، وسيعرض هذه

الصورة المدهشة في قوله : إن العرب قبل الاسلام أصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها

ابتدأ في تقرير هذه النظرية بدعوى أن الذين تهودوا أن يعتمدوا على الشعر الجاهلي يعتقدون أن العرب في جاهليتهم كانوا في عزلة وانقطاع عن العالم الخارجي لا يسمعون عنه خبراً ، ولا يعرف لهم شأناً

وهل يصدق أحد أن من يدرسون الشعر الجاهلي يتصورون العرب أمة معزلة في صحراء من الأرض لا تعرف عما وراء حدودها من أحوال الأمم شيئاً ؟ ومن أين يأتيهم هذا التصور وهم يجدون في هذا الشعر الجاهلي والاخبار المتصلة به ما يحدتهم بأن من الشعراء - وهم زعماء القبائل - من كانوا يسافرون الى الشام والى اليمن بل الى فارس والى القسطنطينية ، تجد هذا في شعر عمرو بن كلثوم وامريء القيس وأمية بن أبي الصلت والاعشى ميمون بن قيس هم يعرفون أشياء تبرهنهم من أن يتصوروا العرب أمة ملقاة في فلاة من الارض ، ألم يدرسوا قول عمرو بن كلثوم :

وكأني قد شربت ببعليتك وأخرى في دمشق اللد تلينا

أولم يدرسوا قول امريء القيس :

بكي صاحبي لما رأى الدرب دونه وأيقن أنا لاحقان بقيصرا
فقلت له لا تبك عيناك إنما نحاول ملكاً أو نموت فنعذرا
أو لم يقرأوا أن أبا الصلت أو أمية بن أبي الصلت رحل الى سيف بن ذي يزن

ليهنه بالانتصار على الحبشة وأنشد بين يديه قصيدته التي يقول فيها :

فاشرب هنيئاً عليك التاج مرتفعاً في رأس غمدان داراً منك محلالاً
وقال فيها :

من مثل كسرى وسابور الجنود له أو مثل وهرز يوم الجيش إذ صالا

بلى ! وقرأوا أن الاعشى كان « يفد على ملوك فارس ، ولذلك كثرت
 الفارسية في شعره »^(١) وقرأوا أن النعمان بن المنذر وفد على كسرى بطائفة من
 فصحاء العرب : أكنم بن صيفي ، وحاجب بن زراراة ، والحارث بن عباد
 البكري ، وعمرو بن الشريد ، وخالد بن جعفر ، وعلقمة بن علانة ، وقيس بن
 مسعود ، وعامر بن الطفيل ، وعمرو بن معدي كرب ، والحارث بن ظالم .
 وقرأوا أن قابوس بن المنذر الأكبر بعث إلى كسرى بن هرمز بعدي بن زيد
 وإخوته فكانوا في كتابه يترجمون

وإذا كان هذا الشعر والأخبار المتصلة به من قبيل المصطنع في نظر المؤلف
 فذلك بحث آخر لا يعنيه المؤلف في هذا المقام ، فهم على أي حال لا يتصورون
 العرب في ذلك الانتطاع البعيد كما يدعي عليهم ، ولا يستطيعون أن يتصوروهم
 في هذا الاتصال الشديد الذي يحاول تخيله إلى قراء كتابه

قال المؤلف في ص ٢١ : وهم يبنون على هذا قضايا ونظريات ، فهم يقولون :
 إن الشعر الجاهلي لم يتأثر بهذه المؤثرات الخارجية التي أثرت في الشعر الإسلامي ،
 لم يتأثر بحضارة الفرس والروم ، وأنه له ذلك ! لقد كان يقال في صحراء لاصلة
 بينها وبين الأمم المتحضرة .

كأن المؤلف ينكر أن يكون الشعر في الإسلام أرقى من الشعر زمن الجاهلية
 ويحاول جحود المزية التي امتاز بها شعر المسلمين من كثرة إبداع المعاني
 والذهاب في الخيال إلى ما تنجذب له الأبواب سحراً وتنفق به الأفتدة طرباً ، تلك
 المزية التي أحرزها الشعر الإسلامي لأسباب من أشدها أثراً هذه المدنية التي انقلب

اليها العرب بفضل أدب الاسلام واختلاطهم بالام وشهود الحواضر حيث يرحلون
وحيث يقيمون

وقد كتب علماء الأدب في وجوه ارتقاء الشعر وأسباب إحكامه وإبداعه
فأجادوا النظر وأمتعوا البحث . واليك صفوة ما كتبوا ، حتى يستبين لك
الفصل بين الشعر الجاهلي والشعر الذي انشئ في الاسلام

يهيئ الناشر الى إجادة النظم أن يعيش في بقعة جيدة الهواء أنيقة المناظر
وأن يشب بين قوم اتبذوا في القصاحة مكاناً قصباً ، «قلما برع في المعاني من لم
تنشئه بقعة فاضلة ، ولا في الألفاظ من لم ينشأ بين أمة فصيحة»^(١)
ثم هو لا يبرع في هذه الصناعة الا أن تكون له قوة حافظة وقوة ماثرة
وقوة صانعة .

بالحافظة القوية يجد في نفسه صوراً كثيرة منتظمة واضحة فيتأني له أن يتناول
منها ما شاء بأقل ملاحظة « فان المنتظم الخيالات كالناظم الذي تكون عنده
أنماط الجواهر مجزأة محفوظة المواضع عنده فاذا أراد أي حجر شاء على أي مقدار
شاء عمد الى الموضوع الذي يعلمه فيه فأخذه منه ونظمه»^(٢)
وبالقوة الماثرة يتخير ما يلائم الغرض من تلك الصور والخيالات أو من

الألفاظ والأساليب

وبالقوة الصانعة يؤلف ما تخيره من الصور المناسبة والالفاظ اللائقة حتى
تجبي المعاني آخذاً بعضها برفاق بعض ، وتجيء الألفاظ والأساليب في
وضاءة وأحسن تقويم

تختلف طبقات الشعراء على قدر اختلاف حظوظهم في هذه المهيئات

(١) للمناهج الادبية خازم (٢) للمناهج الادبية

والاسباب ، فمن رزق جميعها كان بالمنزلة العليا ، ومن قل نصيبه فيها وجدته على قدر مافاته منها فاما في الوسط وإما في الدرجة الدنيا وإذا كانت هذه أصول إبداع الشعر وارتفاع شأن الشاعر فلنعتقد موازنة بين العرب في الجاهلية والعرب بعد الاسلام

لانتحدث عن المناخ من حيث هواؤه ومناظره الطبيعية فان مناخ العرب في الجاهلية هو مناخهم بعد الاسلام أو قريب منه ، ولانتحدث عن القوة الحافظة أو المائزة أو الصانعة ، فلكل مزاي يتداولها القريقتان ، فلا فضل فيها لجاهلي على اسلامي ، ولا لأسلمي على جاهلي الا أن يشاء الله .

وإنما تلقى النظر في هذه الموازنة على أمرين يتفاضل بهما شعر الافراد والطبقات ، وهما غزارة مادة الفصاحة ، وكثرة مايقع عليه نظر الناشئ من الصور الغريبة

إذا كان الشعراء يتفاضلون بما يملكون من مواد الفصاحة فان اللغة العربية أخذت بالاسلام هيئة غير هيئتها الاولى ، واتسع نطاقها لأسباب شديدة الأثر ، ومن هذه الاسباب ماأراه في القرآن من نظم رائع وأسلوب حكيم ، فالقرآن منهج في إرشاده ومواعظه أساليب لايعدها الفصحاء من قبل ، وهذه حقيقة لا تستدعي إقامة شاهد فقد أقرها المؤلف نفسه في قوله « إنما كان القرآن جديداً في أسلوبه » ومن خاض هذا البحث ونبه على تأثير القرآن والحديث النبوي في رقي الشعر العلامة ابن خلدون في مقدمته ^(١) فسدد النظر وأصاب المرمى

ومما يدخل في هذه الاسباب أن اجتماع العرب على اختلاف قبائلهم في هيئة أمة واحدة جعل اللغة الأدبية التي هي لغة قريش تقتبس من لغات القبائل الأخرى أكثر مما كانت تقتبسه قبل الاسلام ، فالطفل الذي يشب في بيئة

هذه اللغة بعد امتلائها بالالفاظ الأنيقة والاساليب الفائقة يكون محفوظاً من موارد
الفصاحة بأكثر مما يتلقنه الطفل النابت في الجاهلية حيث لم يتسع نطاق اللغة الى
هذه الغاية القصوى

واذا كان الشعراء يتفاضلون بمقدار ما يرتسم في نفوسهم من الصور الغريبة
فإن العرب دخلوا بالاسلام في مدينة زاهرة وحضارة منتظمة ، ولا يستطيع أحد
السييل الى دعوى أن اختلاطهم بالامم وشهودهم الحواضر بعد الاسلام كحالها
زمن الجاهلية الا أن يكون معتزلاً الأدب والتاريخ ، هو لا يعرفها وهما لا يعرفانه
واذا كان في شعراء الجاهلية من سافر الى بعض الحواضر واتصل بالأمم
الأخرى ، فذلك لا يجعله بمنزلة الناشئ في مدينة منتظمة ، اذ الصور الغريبة التي
تقع الى حافظة الناشئ في حضارة ونظام تكون أكثر وأوضح وأبقى

قال المؤلف في ص ٢١ « كلا ! القرآن يحدثنا بشيء غير هذا ، القرآن
يحدثنا بأن العرب كانوا على اتصال بمن حولهم من الامم بل كانوا على اتصال
قوي قسمهم أحزاباً وفرقهم شيعاً ، أليس القرآن يحدثنا عن الروم وما كان بينهم
وبين الفرس من حرب انقسمت فيه العرب الى حزينين مختلفين : حزب يتابع
أولئك ، وحزب يناصر هؤلاء ، أليس في القرآن سورة تسمى سورة الروم وتبتدي
بهذه الآيات : « أَلَمْ غَلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ
فِي بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله
ينصر من يشاء »

الذي تدل عليه هذه الآيات أن الروم غلبت أمة في حرب وأنهم سينتصرون
على الامة التي غلبتهم ، ويغلبونها بعد قليل من السنين ، وفي اليوم الذي ينتصر
فيه الروم على هذه الامة يفرح المؤمنون بنصر الله . ولوقوف المؤلف على حد

الآية لم يفهم أكثر من هذا ، ولكن الخطاب كان موجهاً الى قوم بلغهم نبأ تلك الحرب ففهموا أن الأمة التي غلبت الروم هي أمة الفرس ، وفهموا أنها ستقع في حرب معها ويكون الروم هم الغالين

فالآية لا تدل بصريحها على أن الحرب وقعت بين الروم وفارس ، ولا تدل على أن العرب انقسموا الى حزبين مختلفين : حزب يشايح الروم وحزب يناصر الفرس ، وهذا كله انما يذكركه المفسرون أخذاً من سبب النزول . إذا لم يأخذ المؤلف معنى اتصال العرب بالامم الأخرى من القرآن مباشرة ، وانما أخذه من أيدي المفسرين . إذن يكون القدماء عرفوا هذا المقدار من الاتصال بين العرب وأمي الروم والفرس ، ولم يختص المؤلف في فهم الآية بشيء زائد على ما رووه أو فهموه

قال المؤلف في ص ٢٢ « لم يكن العرب إذن كما يظن أصحاب هذا الشعر الجاهلي معتزلين ، فانت ترى أن القرآن يصف عنايتهم بسياسة الفرس والروم . وهو يصف اتصالهم الاقتصادي بغيرهم من الامم في السورة المعروفة « لا يلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف » وكانت إحدى هاتين الرحلتين الى الشام حيث الروم ، والأخرى الى اليمن حيث الحبشة أو الفرس »

يدل القرآن على أن لقريش رحلتين : إحداهما في الشتاء والأخرى في الصيف ، ومن وقف على فهم الآية وحدها لا يدري اين يرحلون في الشتاء ، ولا اين يرحلون في الصيف ، ومن المحتمل ان تكون رحلتهم الى حيث تقم بعض القبائل الأخرى كقيس أو تميم . ولكن المفسرين بحثوا في طريق الرواية فعرفوا أن رحلتهم الشتائية كانت الى اليمن ، ورحلتهم الصيفية كانت الى الشام . إذا لم يفهم المؤلف من القرآن أن لقريش اتصالاً اقتصادياً بالروم والحبشة أو

الفرس ، وإنما تلقنه من المفسرين أو المؤرخين .

ثم إن الآية وردت على قدر الحكمة التي استدعت ورودها ، ودارسو الشعر الجاهلي يعرفون مادلت عليه الآية بتفصيل اذ يجدون في هذا الشعر وما يتصل به من الأخبار أن هاشمًا وعبد شمس والمطلب ونوفلا كانوا يسمون المتجرين ، فهاشم كان يؤلف ملك الشام فأمن به في تجارته الى الشام ، وعبد شمس كان يؤلف الى الحبشة ، والمطلب كان يرحل الى اليمن ، ونوفل كان يرحل الى فارس ، وفي هؤلاء الاخوة يقول شاعرهم :

يا بهما الرجل المحول رحله هلا نزلت بآل عبد مناف

الآخذون العهد من آفاقها والراحلون لرحلة الايلاف

فإن عاد المؤلف وقال : إني لا أثق بهذا الشعر ولا بما يتصل به من خبر ، قلنا له : لا تخط قولاً بآخر ، فانك تقول عليهم في هذا الموضع : إنهم يتصورون العرب في عزلة واتقطاع لأن الشعر الجاهلي يمثلهم كذلك ، فاريناك أن ما بين أيديهم من الشعر يضع في نفوسهم الصورة التي ترميهم بجهلها ، أما كون الطريق الذي جاءت هذه الصورة من ناحيته صحيحاً أو خرباً فذلك مالم يخطر له ذكر في هذا المقام

قال المؤلف في ص ٢٢ « وسيرة النبي تحدثنا أن العرب تجاوزوا بوغاز باب المنذب الى بلاد الحبشة ، ألم يهاجر المهاجرون الاولون الى هذه البلاد ! وهذه السيرة نفسها تحدثنا بانهم تجاوزوا الحيرة الى بلاد الفرس ، وبانهم تجاوزوا الشام وفلسطين الى مصر ، فلم يكونوا إذن معتزلين ، ولم يكونوا إذن بنجوة من تأثير الفرس والروم والحبس والهند وغيرهم من الامم المجاورة لهم » .

عنوان الفصل الذي نخوض فيه المؤلف « مرآة الحياة الجاهلية يجب أن

تلمس في القرآن ، وقد ذهب فيه الى أنه اطلع في القرآن على أن العرب قبل الاسلام كانوا على دين ، وكانت فيهم طبقة ذات ثروة وجاه وذكاء ، وعلم ، أو طبقة كان النبي عليه الصلاة والسلام يجادلهم ويجاهدhem ، ثم ادعى أن الذين يدرسون الحياة العربية في هذا الشعر الجاهلي يعتقدون أن العرب قبل الاسلام كانوا أمة معتزلة عن العالم الخارجي ، وادعى أن القرآن يعطي صورة مستدهشهم وهي أن العرب كانوا على اتصال قوي بمن حولهم من الامم ، وأورد في بيان مأخذ هذه الصورة آية « ألم غلبت الروم » وآية « لا يلاف قريش »

فاذا كان موضوع الفصل « مرآة الحياة الجاهلية تلمس في القرآن » وكان موضوع البحث الاخير أن القرآن يعطي صورة يدesh لها الذين يعتقدون أن العرب كانت أمة معتزلة ، فما وجه الاستدلال بما في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وهي ليست بقرآن ؟ ثم لماذا يذكر في نتيجة البحث أن العرب لم يكونوا بنجوة من تأثير الهند ، ولم يأت ذكر للهند فيما استشهد به من القرآن أو السيرة أو أقوال المفسرين ؟

عجز المؤلف عن انتزاع هذه الصورة المدهشة من القرآن وحده فأضاف اليها نبذة من السيرة وأخرى من أقوال المفسرين ، ولم يكفه هذا التصرف حتى زاد عليها شيئاً من عنده وهو قوله « والهند وغيرهم من الامم المجاورة لهم » اذاً منهج ديكارت لم يكن كمنطق أرسطو يحتم على الباحث أن يراعي المقدمات ويفصل النتيجة على قدرها ، بل يبيح له أن يقيم قنطاراً من النتائج على مقال من المقدمات

قال المؤلف في ص ٢٣ « واذا كانوا أصحاب علم ودين وأصحاب ثروة ووقرة وبأس ، وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها ، فما

أخلفهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية »

قد عرفت أن المؤلف لم يزد في هذا الفصل على أن امتشق مقالة الجاحظ في دلالة القرآن على رجاحة أحلام العرب ودهائهم وقوتهم في الجدل ، وتحدث عن دينهم فلم يزد على ما يعرفه كل أحد من أن في العرب وقت نزول الوحي أدیاناً مختلفة . ولم يأت في الاستشهاد على أنهم أصحاب سياسة تتصل بالسياسة العامة إلا بآيتين مع ما يضاف اليهما من بيان أسباب النزول

(اولاهما) تدل على أن حرباً وقعت بين الروم والفرس بمقربة من بلاد العرب ولم يلبث نبأ هذه الحرب أن وقع الى قريش . وأنت تكاد تثق بأن الجماعات النازلة في أواسط إفريقية قد بلغها نبأ الحرب الناشبة بين إيطاليا وطرابلس الغرب ، ولم يخف عليها أيضاً نبأ الحرب القائمة بين الريفين وأسبانيا ، بله الحرب التي كانت تشتعل بين دول شتى . ويعلمون أن إيطاليا منسافة بمطامع الاستعمار ، وأن الريفين يريدون خلع ربة الاستعباد من أعناقهم . إذاً تكون هذه الجماعات كلها أصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها

(ثانيتهما) آية يؤخذ منها أن قريش رحلتين احداهما الى اليمن والآخرى الى الشام . وهما رحلتان تجاريتان يوجد أمثالهما لتلك الجماعات المتوغلة في صحراء إفريقية ، وإنما ذكرهما القرآن في مساق الامتنان على قريش حيث إن حبل الأمن في الجزيرة مضطرب والسبل تكاد تفص بقطاعها ، وهم يتقبلون بأموالهم في البلاد جنوباً وشمالاً دون أن تمتد اليهم الأيدي بسوء .

إذاً لا نكسر ما بأيدينا من مرآة للحياة الجاهلية فإن المؤلف وعدنا فأخلفنا ولم يستطع أن يستكشف للحياة الجاهلية صورة ممتعة أو مدهشة



﴿ الشعر الجاهلي واللغة ﴾

ذكر المؤلف في طالع هذا الفصل أن هناك شيئاً يمنعه من التسليم بصحة الكثرة المطلقة من الشعر الجاهلي ، وأن هذا الشيء أبلغ في إثبات ما يذهب إليه . ثم قال : إن هذا الشعر الذي لا يمثل الحياة البدنية والعقلية للعرب الجاهليين بعيد كل البعد عن أن يمثل اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه ، وخرج الى تعريف اللغة بمعناها المتردد على آذان المبتدئين من طلابها ، ثم عاد فقال في ص ٢٤ « إن هذا الشعر الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية . ولنجهد في تعريف اللغة الجاهلية هذه ما هي ، أو ماذا كانت في العصر الذي يزعم الرواة أن شعرهم الجاهلي هذا قيل فيه »

اعلمك تقرأ هذه الفقرة فيقع في ظنك أن المؤلف سيتعرف اللغة الجاهلية هذه ما هي ، وسيقف بك على جلية أمرها حتى تعرف ما ذا كانت في العصر الذي تزعم الرواة أن شعرهم الجاهلي هذا قد قيل فيه ، حتى اذا قايتها باللغة الأدبية المستعملة في صدر الاسلام ظهرت لك مميزات هذه عن تلك . والواقع أنك تقرأ هذا الفصل الموضوع في نحو ست صفحات فتجده لم يتعرف اللغة الجاهلية ، ولا يستطيع أن يتعرفها ، وقصارى ما فعل أن قال لك ما سمع الناس يقولون من أن البحث الحديث أثبت خلافاً قوياً بين لغة حمير ولغة عدنان ، وحكى قول أبي عمرو بن العلاء : ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا . ثم نكث يده من البحث ومدّها الى « ذيل مقالة في الاسلام » وقبض قبضة من أقواله المصطنعة للرعاية غير إسلامية وبثها في هذا الفصل يزعم أن لها صلة بهذا النحو الجديد من البحث ، وبعد أن صحا من نشوة الطعن والغمز تذكر أن الفصل معقود لبحث « الشعر الجاهلي واللغة » فالتقى كلمة سالية زعم أنها نتيجة البحث.

وهي أن هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية ولا يمكن أن يكون صحيحاً ، ثم رجع الى ما سمعه عن البحث الحديث وشهادة أبي عمرو بن العلاء وأعادها عليك تارة أخرى

فلم يتعرف المؤلف اللغة الجاهلية هذه ما هي كما زعم ، ولا ما ذا كانت في العصر الجاهلي ، ولم يسمع طالب الآداب بالجامعة الا أن أبا عمرو بن العلاء والبحث الجديد قالوا : إن بين اللغتين اختلافاً ، وكان الالقي بقوله « ولنجتهد في تعرف اللغة الجاهلية هذه ما هي » أن يعرف أمثلة من مميزاتها ويضرب تلك الامثلة في هذا الفصل حتى يخلص طلاب الجامعة من تقليده ، فان طلاب الجامعات أرفع شأنًا من أن يعوّدوا على سيرة التلميذ الذي يثق بكل ما ينطلق به لسان محدّثه ثقة عمياء

ذكر المؤلف أن الرواة يذهبون الى أن العرب ينقسمون الى قحطانية وعدنانية ثم قال في ص ٢٥ « وهم متفقون على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله فطروا على العربية فهم العاربة ، وعلى أن العدنانية قد اكتسبوا العربية اكتساباً » لم يتفق الرواة على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله ، فن الرواة من يجعل شأنهم شأن العدنانية ، وهم الذين يذهبون الى أنهم من ولد اسماعيل عليه السلام ، ومن ذكر الخلاف ابن حزم في كتاب الجمهرة فقال « فعدنان من ولد اسماعيل بلا شك في ذلك الا أن تسمية الأباء بينه وبين اسماعيل قد جهلت ، وتكلم قوم بما لا يصح فلم نتعرض للمال يقين فيه ، وأما قحطان فمختلف فيه ولد من هو ؟ فقوم قالوا : من ولد اسماعيل عليه السلام ، وهذا باطل بلا شك . . . فصح بهذا أن من العرب من ليس من ولد اسماعيل »

وقال عماد الدين بن كثير في تاريخه « وقيل : إن جميع العرب ينتسبون الى اسماعيل عليه السلام ، والصحيح المشهور أن العرب العاربة قبل اسماعيل »

ومن الرواة القائلين بأن قحطان من ولد اسماعيل الزبير بن بكار ، ففي فتح الباري للحافظ ابن حجر ^(١) «وزعم الزبير بن بكار أن قحطان من ذرية اسماعيل ، ومن هؤلاء الرواة ابن الكلبي قال المبرد في كتاب نسب عدنان وقحطان « ونسب ابن الكلبي قحطان الى إسماعيل عليه السلام »

ومن الرواة من يجعل يعرب بن قحطان كإسماعيل عليه السلام ، أثقل لسانه من السريانية الى العربية ، ففي مادة « يعرب » من كتاب الجهرة لابن دريد «وسي يعرب بن قحطان لانه أول من اعتدل لسانه عن السريانية الى العربية» وقال ابن خلدون في تاريخه ^(٢) « وليس بين الناس خلاف في أن قحطان أبو اليمن كلهم ، ويقال : إنه أول من تكلم بالعربية ، ومعناه من أهل هذا الجيل الذين هم العرب المستعربة ، اليمنية ، والا فقد كان للعرب جيل آخر وهم العرب العاربة ، ومنهم تعلم قحطان تلك اللغة العربية ضرورة ، ولا يمكن أن يتكلم بها من ذات نفسه »

وإذا كان من الرواة من يذهب الى أن القحطانية كالعديانية من ولد اسماعيل ومنهم من يقول : إن يعرب بن قحطان أول من اعتدل لسانه عن السريانية الى العربية ، ومنهم من يقول : إن أول من تكلم بالعربية قحطان نفسه ، فإين اتفاهم على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله !

قال المؤلف في ص ٢٥ « وهم يروون حديثاً يتخذونه أساساً لكل هذه النظرية ، خلاصته : أن أول من تكلم بالعربية ونسي لغة أبيه اسماعيل بن إبراهيم »

هذا الخبر رواه ابن سلام الجعفي في طبقات الشعراء مع التردد في أن راويه رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم أم لا . وأول ما يخطر بالبال أن مراد المؤلف من النظرية

التي اتخذوا هذا الخبر أساساً لها ، قوله فيما يعزوه الى الرواة : « إن العدنانية قد اكتسبوا العربية اكتساباً ، كانوا يتكلمون لغة أخرى هي العبرانية أو الكلدانية ، ثم تعلموا لغة العرب العاربة فمحت لغتهم الاولى من صدورهم ، وثبتت فيها هذه اللغة الثانية المستعارة »

وأنت قد قرأت هذا الخبر المروي في طبقات الشعراء وهو لا يدل إلا على أن اسماعيل نسي لغة أبيه إبراهيم ، ومقتضاه أن العدنانية الذين هم من ذريته قد خلقوا ينطقون بالعربية وليسوا هم الذين « محيت لغتهم الاولى من صدورهم وثبتت فيها هذه اللغة الثانية المستعارة »

فإن قال المؤلف في تأويل حديثه : إن هذا من قبيل وصف القبائل بما جرى لأبائهم ، قلنا له : أنت إذن تريد من النظرية التي جعلت هذا الخبر أساساً لها ، أن اسماعيل عليه السلام عرف من لغة العرب ما لم يكن يعرف ، فنشأ أبناءه العدنانيون على النطق باللغة العربية ، ولكونهم نبتوا من أصل غير عربي سمو مستعربة

وتنحل هذه النظرية الى أن نسب العدنانية متصل باسماعيل ، وأن اسماعيل أول من تكلم بالعربية من آبائهم . والشرط الأول من النظرية قائم على أساس أوثق من هذا الخبر الذي لا يعرفه المحدثون ، وهو مجموع الآيات والأحاديث أو ما استفاض على ألسنة العرب قبل الاسلام . أما الشرط الثاني منها وهو أن اسماعيل أول من تكلم بالعربية فهو جار على طبيعة اتصاله بقبيلة عربية وإقامته بين ظهرانيهم ، ومن الأحاديث الواردة في هذا المعنى ^(١) حديث « أول من فُتق لسانه بالعربية الميمنة إسماعيل » والمراد بالعربية الميمنة هذه اللهجة الفصحى التي

(١) أخرجه الطبراني ، وقال الحافظ ابن حجر : إسناده حسن

نزل بها القرآن لا اللغة العربية . ومتى صح الحديث لم يمانع من أن تكون هذه اللغة المبينة نمت بعد عهد اسماعيل على سنة الرقي واتسعت حسب تجمد المعاني واختلاف الأذواق فيما تستحسنه من صوغ الجمل وابتداع الاساليب



قال المؤلف في ص ٢٥ « على هذا كله يتفق الرواة ، ولكنهم يتفقون على شيء آخر ايضاً أثبتته البحث الحديث ، وهو أن هناك خلافاً قوياً بين لغة حمير (وهي العرب العاربة) ولغة عدنان (وهي العرب المستعربة) وقد روي عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان يقول : ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا »

أخذ المؤلف يذكر الشاهد الأقوى على اصطناع الشعر الجاهلي ، وهو أن اللغة القحطانية غير اللغة العدنانية ، والشعر المنسوب الى بعض شعراء اليمن لا يختلف عن شعر العدنانية ، وهذا مما استشهد به مرغليوث قبله ، وأكد أثق بأن المؤلف استعاره منه ، قال مرغليوث في مقاله المنشور في مجلة الجامعة الاسيوية « هنا دليل لغوي واضح من هذه الأشعار وهو أنها كلها مكتوبة بلهجة القرآن » وقال « اذا فرضنا أن الاسلام أرغم قبائل جزيرة العرب على توحيد لغتهم بتقديعه مثالا أدبياً لا يقبل الجدل في جودته وعلو شأنه وهو القرآن ، فمن الصعب اعتقاد أن يوجد قبل هذا العامل الحيوي لغة عامة لقبائل الجزيرة تختلف عنغات المخطوطات الأثرية ، إن لهجة كل قبيلة تمتاز بمفرداتها ونحوها ، واننا لنجد جميع المخطوطات في هذه الانحاء مرسومة بلغة أخرى غير لغة القرآن »

لا تنازع فيما دلت عليه الآثار المخطوطة من أن اللغة القحطانية كانت كلغة أجنبية عن العدنانية ، كما أن مرغليوث والمؤلف لا ينازعان في أن اللغتين اشتد الاتصال بينهما بعد ظهور الاسلام وأصبحتا كلغة واحدة . والذي راه قابلاً لأن يكون موضع جدال بيننا وبين مرغليوث والمؤلف هو حال الاختلاف بين

اللغتين في عهد يتقدم ظهور الاسلام بعشرات من السنين ، فنحن لانرى مايقف أمامنا اذا قلنا : إن الاختلاف بين اللغتين قد خف لذلك العهد وزال منه جانب من الفوارق ولم تبق القحطانية من العدنانية بمكان بعيد

والذي جعل اعتقادنا يدنو من هذه النظرية وهي خافضة جناحها أن قبول اللغة القحطانية لأن تتحد مع اللغة العدنانية بعد ظهور الاسلام لا يكون الا عن تقارب وتشابه هياهما لأن يكونا لغة واحدة ، فان انقلاب لغة الى أخرى تحالفها في مفرداتها وقواعد نحوها وصرفها ليس بالامر اليسور حتى يمكن حصوله في عشرات قليلة من السنين

يقولون : إن بعض هذه المخطوطات كان من آثار المائة الخامسة بعد المسيح ، وهذا لا يخدش فيما نراه قريباً بل لا يقف في سبيلنا أن يكون هؤلاء المنقبون قد عثروا على أثر مخطوط في أواسط المائة السادسة بعد المسيح ، فاللغتان كانتا في تباعد ، والشواهد قائمة على أنهما قد اخذتا في التقارب من قبل أن يطلع في أفقهما كوكب الاسلام . ومن السهل علينا أن نفهم أن تقرب اللغة القحطانية من اللغة العدنانية لم تبتدي به قبائلها في عهد واحد ، بل سبقت اليه القبائل المجاورة للعدنانية ثم أخذ يتدرج فيما وراءها من القبائل رويداً رويداً الى أن أدر كها الاسلام فخطا بها تلك الخطوة الكبرى ، فالوقوف على أثر مخطوط قبل الاسلام بنحو مائة سنة أو مادونها إنما يدل على أن سكان الناحية التي انطوت على هذا الاثر لم يزالوا على لسان حمير القديم ، وهذا لا ينفي أن يكون غيرها من القبائل القحطانية قد ارتاضت ألسنتهم بلغة تشبه اللغة العدنانية في نحوها وصرفها وتختلف عنها في قسم من الألفاظ المفردة أسماء أو أفعالا .

ومن الممكن القريب أيضا أن يكون أهل المسكن الذي عثر فيه على هذه المخطوطات الأثرية ينطقون باللغة القرية من اللغة العدنانية ، ولكنهم استمروا في الكتابة على لغتهم التي كانت اللسان الرسمي لسياستهم أو ديانتهم ،

وقد حكى التاريخ لهذا الوجه نظائر تسو به الى درجة القبول. فاللغة البابلية تفرعت الى عدة لغات من بينها اللغة الآرامية، وبقيت مع هذا الاختلاف لغة الكتابة الى أن قامت اللغة الآرامية مقامها في السياسة والتجارة. وكذلك يقول جرجي زيدان في الحديث عن الأنباط « أما لساهم الذي كانوا يتفاهمون به فانه عربي مثل أسمائهم ، ولا عبرة بما وجدوه منقوشاً على آثارهم باللغة الآرامية فانها لغة الكتابة في ذلك العهد مثل اللغة الفصحى في أيامنا وذلك كان شأن الدول القديمة بالشرق ولا سيما فيما يتعلق بالآثار الدينية أو السياسية (١) »

ومما يلائم هذا البحث أنك تجد في السيرة النبوية أمثلة من أقوال زعماء البمانين الوافدين على النبي ﷺ قراها قريبة من اللغة العدنانية أو مماثلة لها من جهة قواعد الصرف والنحو ، ولا أريد بأقوال هؤلاء الزعماء ما يحكيه المؤرخ بقصد إفادة معانيه كما يحكي لك كلاماً أعجيباً بلفظ عربي مبين ، بل أريد بها ما يحكيه الرواة قصداً الى بيان لهجتهم وأسلوب حديثهم

ومن هذه الأمثلة خطبة طيفة بن أبي زهير (٢) النهدي حين وفد على النبي ﷺ وقال يشكو اليه الجذب « يا رسول الله أتيناك من غوري تهامة بأكوار الميس (٣) ، نرتمي بنا العيس ، نستحلب الصير (٤) ، ونستحلب الخير (٥) ، ونستعضع البربر (٦) ، ونستخيل الزهّام (٧) ، ونستحيل (٨) الجهام من أرض غائلة التّطاء (٩) ، غليظة الوطاء ، قد نشف المدهن (١٠) ، ويس الجعثن (١١) ، وسقط الاملوج (١٢) ، ومات العسوج (١٣) ، وهلك الهدي (١٤) ، ومات

- (١) العرب قبل الاسلام ص ٧٩ (٢) منسوب الى نهد قبيلة باليمن (٣) شجر صلب يعمل منه رحال الابل (٤) السحاب (٥) العشب ، واستغلابه احتشاشه بالخشب أي المنجل (٦) تمر الارك (٧) الامطار الضميعة أي تتجبل الماء في السحاب القليل (٨) السحاب الذي فرغ مأواه والمعنى لا تنظر الى السحاب في حال الا الى جهام (٩) البعد (١٠) الغدير (١١) أصل النبات (١٢) ورق الشجر (١٣) النصف (١٤) ما يهدي الى الحرم من النعم ثم أطلق على الابل وان لم تكن هدياً

الودى^(١) ، برثنا اليك يا رسول الله من الوثن والعنن^(٢) وما يحدث الزمن ،
لنادوة الاسلام وشرائع الاسلام ما ظم البحر وقلم تعار^(٣) ، ولنا نعم هل
أغفال مات بلبل ، ووقير^(٤) كثير الرسل^(٥) قليل الرسل^(٦) ، أصابتها
سنة حمراء مؤزلة^(٧) ليس لها علل ولا نهل »

وتجد خطاب مالك بن نط الهمداني يجري على هذا النحو ، ويروي
أصحاب الحديث والسيرة أيضاً بعض كتب كان النبي ﷺ قد بعث بها الى
نواحي اليمن مصوغة في مثال كلامهم ، وهي لا تسكد تخرج عن نمط هذه الخطبة
المضروبة مثلاً . وقد يسوق علماء اللغة شذراً من هذه الاحاديث ، كما حكى
الازعري في كتاب التهذيب عن وائل بن حجر أنه قال : كتب لي رسول الله
ﷺ « لا جلب ولا جنب ولا وراط ، ومن أجى فقد أبرى »

/ ومما يلفت نظرك الى أن لغة القبائل اليمنية أخذت تتصل باللغة العدنانية
قبل عامل الاسلام أنك تطالع تاريخ العهد المتصل بالاسلام أو الايام التي جعلت
القبائل اليمنية تفد على مقام النبوة ، فتفهم من روح التاريخ على اختلاف مصادره
وتباين طرقة أن العدنانيين والقحطانيين لم يكونوا في حاجة عندما يتحاورون
الى مترجم ينقل حديث أحدهما الى الآخر ، ولو كانت اللغتان مختلفتين في
المفردات وقواعد النحو والصرف لم يسهل على العدناني أو القحطاني فهم لغة
الآخر الا أن يأخذها بتعلم أو مخالطة غير قليلة

وأما ما حكاه المؤلف عن أبي عمرو بن العلاء فقدمه بالتحريف مساً رقيقاً ،
وعبارة أبي عمرو الواردة في كتاب الطبقات للجمحي « ما اسان حمير وأقاصي

(١) فصيل النخل (٢) الباطل (٣) ا-م جبل (٤) القطيع من الغنم (٥) التفرق

(٦) اللين (٧) آتية بالازل أى القحط

اليمين لساننا ولاعريبتهم بعريبتنا « فالمؤلف حول قوله « ولاعريبتهم بعريبتنا » الى قوله « وما لغتهم بلغتنا » لقصد المبالغة في الفصل بين اللغتين وليصرف ذهن القاري عن أن يفهم من قول أبي عمرو « ولاعريبتهم بعريبتنا » أن تلك اللغة عربية وإنما تختلف عن العدنانية اختلافاً يسوعاً له أن يقول « وما لسان حمير وأقاصي اليمين لساننا ». ومس المؤلف عبارة أبي عمرو بالتحريف مرة أخرى ، فقد حذف قوله « أقاصي اليمين » حتى لا يأخذ منها القراء ان لغة غير الاقاصي وهي القبائل المجاورة للقبائل المضربة ليس بين عريبتنا وعربية مضر هذا الاختلاف

وصفوة المقال في هذا البحث أن اللغة القحطانية تقربت من اللغة العدنانية في عهد قبل الاسلام وصارت تمازجها في أكثر أفرادها وقواعد نحوها وصرفها ، وانا في شعر القحطانيين نظرة أخرى سنلقبها اليك في آمد قريب

قال المؤلف في ص ٢٥ « إذا كان أبناء اسماعيل قد تعلموا العربية من أولئك العرب الذين نسميهم العاربة ، فكيف بعد ما بين اللغة التي كان يصطنعها العرب العاربة واللغة التي كان يصطنعها العرب المستعربة ، حتى استطاع أبو عمرو بن العلاء ، أن يقول : إني لغتان متمازجتان ، واستطاع العلماء المحدثون أن يثبتوا هذا التمازج بالأدلة التي لا تقبل شكاً ولا جدلاً »

اتقاد المؤلف الى هذه الشبهة بما ادعاه سابقاً من اتفاق الرواة على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله ، ثم بتخيله أن اللغة العربية ذات لون واحد لا يمكنها أن تخرج في هيئات متقاربة أو متباعدة ، وهو في كلا الأمرين بعيد عن التحقيق . أما الأول فان كثيراً من الرواة يذهبون الى أن القحطانية تسمى الى أصل غير عربي ، ومن هؤلاء من يسميهم المستعربة ، ومنهم من يسميهم المستعربة

ويطال هذه التسمية بأنهم صاروا الى حال لم يكن عليه أهل نسبهم وهي اللغة العربية^(١)

واما الثاني فانا لاندعي أن طور اللغة العربية لأوائل عهد القحطانية هو طورها الذي تعرف به في ألسنة العدنانية ، فقد تكون هذه اللغة لعهد العرب البائدة وللعهد الاول للقحطانية لانزال في طورها الذي يمكن أن تنسب به الى لغتين ذات فوارق في نحوها وصرفها ، والى لهجات لا تختلف الا بمفرداتها وكيفية النطق ببعض حروفها ، وليس في البحث الحديث ما يمنع أن تكون اللغة القحطانية شعبة من شعب العربية الأولى ، وليس في البحث الحديث ما يمنع من أن تأخذ اللغة العربية في ألسنة العدنانية شأناً أرقى وأبين من شأنها في ألسنة القحطانية ، فمن الممكن الميسور أن يتلقن إسماعيل عليه السلام من قبيلة قحطانية اللغة العربية التي لانزال قابلة للشعب الى لغات ولهجات ثم تأخذ في ألسنة أبنائه العدنانيين حياة غير هيأتها القحطانية

قال المؤلف في ص ٢٦ « والامر لا يقف عند هذا الحد فواضح جدا لكل من له إلمام بالبحث التاريخي عامة وبدرس الاساطير والافاصيص خاصة أن هذه النظرية متكلفة مصطنعة في عصور متأخرة دعت اليها حاجة دينية أو اقتصادية أو سياسية »

في استطاعة كل أحد أن يأتي الى أي واقعة يقصها التاريخ ويتلو عليها هذه الكلمات لا ينقص منها حرفاً ، فيدهى أنه ملم بالبحث التاريخي عامة وبالاساطير خاصة ، ثم يشير الى الواقعة بأنها نظرية متكلفة مصطنعة ، ويذهب في تعليل تكلفها واصطناعها ماشاء ، ولكن باحثاً غير المؤلف يقدر واجبات البحث

(١) تاريخ ابن خلدون ج ٢ ص ٤٦

العلمي ونتائجها ، فلا تجده يمس واقعة بتهمة الاصطناع إلا بعد أن يملا يده بالدليل الطاعن في صحتها

يريد المؤلف من النظرية المتكيفة المصطنعة مسألة اتصال نسب العدنانية بإسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام ، وقد أخذ من هنا يتحفز ليعلم الطعن في القرآن بكلام استرق سمعه من « ذيل مقالة في الاسلام »

قال المؤلف في ص ٢٦ « للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل ، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً ، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي ، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم الى مكة ونشأة العرب المستعربة »

ورود اسمي إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام في القرآن يكفي لإثبات وجودهما التاريخي ، وإخباره عنهما بأمر يكفي للدلالة على وقوعه ، وهو بالطبيعة يكفي هذه الامم التي خالط قلوبها الايمان بان الرسول المؤيد بالآيات البينات لا يقول على الله الا الحق ، أما الذين لم يبصروا بدلائل نبوته ، ولم يلقوا وجوههم في سيرته ، فليس من شأنهم الا كتمان. بخبر القرآن ولأن يدلهم ورود اسم شخص فيه على وجوده التاريخي ، فلم يكن لهذه الكلمة المستعارة من « ذيل مقالة في الاسلام » وجه يشفع لورودها في هذا النسق ، فان المسلمين حقاً يزدرونها ، وغير المسلمين لا ينتفعون بها ، ولا ترى لها من شأن غير إغواء النفوس انى لم تبلغ في إدراك الحقائق أشدها .

قصة إسماعيل وإبراهيم كانت تدور بين العرب أيام جاهليتهم ، ثم ساقها القرآن على وجه محكم وبيان ساطع ، ومن حاول الجهر بانكار ما تتداول نقله أمة ويقره كتاب تدين بصدقه أمم ، كان حقاً عليه أن يسلك مسلك ناقد التاريخ

فبين للناس كيف كان نبأ الواقعة مخالفا للمعقول أو المحسوس أو التاريخ الثابت الصحيح ، ولكن المؤلف لم يسلك في إنكار هذه القصة طريقة نقد التاريخ ، فيحدثنا لماذا لم يسعها عقله أو كيف وقع حسه على ما يطلها ، أو من أين سمع أن مؤرخا قبل صاحب « ذيل مقالة في الاسلام » قال ما يناقضها . إذن لم يكن مع المؤلف سوى عاطفة غير اسلامية تزوجت تقليدا لا يرى فحملت بهذا البحث وولدت على غير مثال

قال المؤلف في ص ٢٦ « ونحن مضطرون الى أن نرى في هذه القصة نوعا من الحياة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة ، وبين الاسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى ، وأقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة إنما هو هذا العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية ويثثون فيه المستعمرات »

قلنا لكم : إن يد المؤلف تجول في بعض كتب شرقية فيقطع منها ما يلائم ذوقه ويضعه في كتابه على أنه وليد فكره ونتيجة بحثه ، وهذا الحديث مما تعلق فيه المؤلف بذيل « مقالة في الاسلام » واليك ما قال صاحب الذيل ^(١) « وحقيقة الأمر في قصة اسماعيل أنها دسيسة لفتتها قدماء اليهود للعرب تزلفا اليهم وتذرعا منهم الى دفع الروم عن بيت المقدس أو الى تأسيس مملكة جديدة في بلاد العرب يلجأون اليها ، فقالوا لهم : نحن وأنتم إخوة وذرية أب واحد »

لم يأخذ المؤلف في البحث مأخذ ذي أناة ينظر الى ما عنده من أدلة أو أمارات أو شبه مثيرة للشك ويفصل العبارة على مقداره ، فصاحب الذيل يقول وحقيقة الأمر في قصة اسماعيل أنها دسيسة لفتتها قدماء اليهود ، والمؤلف يقول :

ونحن مضطرون الى أن في هذه القصة نوعاً من الحيلة ، وأنت اذا قرأت ما كتبه وفحصته السكامة بعد الاخرى لم تجد لديه ما يساعده على دعوى أنه مضطر الى الاعتقاد بأن في القصة نوعاً من الحيلة ، فهذه القصة تعرض لها القرآن وكان لها ذكر عند العرب قبل نزوله ، فالذي يسهل عليه الحكم بكونها دسيسة أو حيلة ويدعي الاضطراب الى أن يراها حيلة هو الذي يجد في التاريخ الموثوق بصحته ، ما يصرح بأن ابراهيم واسماعيل عليهما السلام لم يهاجرا الى مكة ، أو يصرح بأن العرب لم يكونوا ذرية اسماعيل عليه السلام ، أو يجد في سياق القصة ما يخالف حساً أو عقلاً أو سنة من سنن الله في الخليفة ، وكل ذلك لم يكن ، وغاية ما فعل المؤلف أنه اجتذب أصل البحث من كتاب الذيل ووقع اختياره على العلة الاستعمارية فنشبت بها وزاد عليها ملاحظة الحروب الغنيمة التي شبت بين اليهود والعرب ، وجعل أيام تلك الحروب أقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه فكرة وضع القصة . هذا مبلغ علمه من التاريخ ، وهذا ما اكتفى به في دعوى اضطرابه الى الاعتقاد بأن في القصة نوعاً من الحيلة . وقد نظر جرجي زيدان في المسألة من وجهتها التاريخية البحتة وتعرض في كتاب العرب قبل الاسلام ^(١) لما جاء في التوراة والقرآن ثم قال « وليس لدينا مصادر أخرى تنافي هذه الرواية أو تؤيدها » وهذه الكلمة أقصى ما يقوله الباحث غير المسلم متى وقف على جانب من الانصاف ، ولكن المؤلف يقصد التشفي من غيظه على دين لا يرضى عن الاباحية المنتهكة زعم المؤلف أن اليهود اخترعوا هذه القصة لتأكيد الصلة بينهم وبين العرب ثم قال : إن فيها نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين الاسلام واليهودية ، والقرآن والتوراة ، ويعنى بهذا أن محمداً عليه الصلاة والسلام اتخذها أيضاً وسيلة الى عقد الصلة بين الاسلام واليهودية . وبين القرآن والتوراة ليأخذ الامة اليهودية بزمام

الاحتفال الى اعتناق الدين الذي قام يدعو اليه ، وهو الاسلام . وسنخرج على هذا الرأي في مناقشة الفقرات الآتية ، لأن المؤلف أعجب به ووظف يعيده على قراء كتابه مرة بعد أخرى

قال المؤلف في ص ٢٦ « فنحن نعلم أن حروباً عنيفة شبت بين هؤلاء اليهود المستعمرين وبين العرب الذين كانوا يقيمون في هذه البلاد وانتهت الى شيء من المسالمة والملاينة ونوع من المحالفة والمهادنة . فليس يبعد أن يكون هذا الصلح الذي استقر بين المغيرين وأصحاب البلاد منشأ هذه القصة التي تجعل العرب واليهود أبناء أعمام » .

قد عرفت أن هذا الرأي غنمه المؤلف حين غزا « ذيل مقالة في الاسلام » غير أن صاحب الذيل يقول : إن اليهود قالوا للعرب نحن وأنتم اخوة وذرية أب واحد ، وكان المؤلف لم ترقه هذه العبارة فحولها الى زعم أنهم قالوا لهم : نحن وأنتم أبناء أعمام .

دخل اليهود البلاد العربية محاربين مستعمرين ، وبعد أن ألفت الحرب أوزارها وانعقدت بينهم وبين العرب مسالمة ومحالفة ومهادنة ، اصطنعوا هذه القصة التي تجعل العرب واليهود إخوة كما يقول صاحب الذيل ، أو أبناء أعمام على ما يقول المؤلف !

يخطر هذا التعليل على قلب من لم يدرس طبائع الأمم عامة وطبيعة الأمة العربية خاصة ، أو درسها ولكنه يتغابي عنها في كل حين يدعوه ذوقه وهواه الى أن يصطنع له حديثاً ولا يجد مندوحة من التغابي عنها أو الانسلاخ منها لم يكن العرب في زعم المؤلف أو صاحب الذيل يعرفون الاصل الذي ينتمون اليه حتى حاربهم اليهود أو طعموا في نجبهم فاصطنعوا لهم أصلاً ربطوا به

قبائلهم وهو إسماعيل أخو إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام

نقل : إن العرب كانوا يجهلون الأصل الذي ينتمون إليه ، وإنهم باغوا في الغباوة أن تصنع لهم الجالية اليهودية نسباً فيقبلوه على اختلاف قبائلهم ولنا أن نتساءل : هل كان هؤلاء العرب يؤمنون بنبوة إبراهيم وإسماعيل قبل اتصالهم بهذه الجالية ؟ أم كانوا يسمعون بها ولا يؤمنون ؟ أم كانوا لا يسمعون بها ولا يؤمنون ؟ فان كانوا يؤمنون بها فلايمان إنما يكون عن علم شيء من تاريخ حياتهما وأقل واجب في هذا السبيل معرفتهم أين بعثا وأين كان مقامهما ، وإذا كانوا يتلقون عن آبائهم حديث إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام وفرضنا أن إسماعيل لم يكن نزل بمكة ولا عاش بها طول حياته أو أكثرها فمن الصعب على تلك الجالية أن تعبت بعقول أمة كاملة وتحولها إلى الاعتقاد بغير ما عرفته خلفاً عن سلف دون أن تأتيمهم بسلطان مبین

وإن كانوا يسمعون بنبوتيهما ولا يؤمنون ، أو لا يسمعون بها ولا يؤمنون ، فمن الجلي الواضح أن شرف إبراهيم وإسماعيل وسمعتيهما الفاخرة إنما اكتسبها من النبوة ، وإذا كان العرب لا يؤمنون بنبوتيهما فهم لا يسلّمون لها هذا الشرف حتى يسرعوا إلى قبول ما تزوره لهم الطائفة المستعمرة ، فلا بد من أن يضاف إلى حديث الاحتيال أن الجالية اليهودية أقنعتهم بصحة نبوة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام حتى وثقا بما لهما من شرف المنزلة وسمو القدر ، ورأوا أن ربط نسبهم بإسماعيل يزيد في فخرهم ورفعة شأنهم

وإذا كان في إمكان الجالية اليهودية أن تقنعهم بنبوة إبراهيم وإسماعيل فلماذا لم تقنعهم بما هي أحرص على اقناعهم به وهو نبوة موسى عليه السلام فتكون بينها وبينهم قرابة دينية وهي أشد صلة وأدعى إلى التآلف والسكينة

ولاندري لماذا لم يعد المؤلف هذه الحروب العنيفة أسطورة مع قيام رواية

بجانبها تقول : إن السريانيين واليونان طردوا اليهود من بلادهم فقابلهم بنو
إسمايل بالترحيب ، ويهود منهم كثير لما رأوه في كتب اليهود القديمة من التعظيم
للإله الذي اهتدى إليه الخليل (عليه السلام) لعبادته ^(١) »

قال المؤلف في ص ٢٧ « ولكن الشيء الذي لاشك فيه هو أن ظهور
الاسلام وما كان من الخصومة العنيفة بينه وبين وثنية العرب من غير أهل الكتاب
قد اقتضى أن تثبت الصلة الوثيقة المتينة بين الدين الجديد وبين الديانتين
القديمتين : ديانة النصارى واليهود ، فأما الصلة الدينية فثابتة واضحة ، فبين
القرآن والتوراة والأنجيل اشتراك في الموضوع والصورة والغرض ، كلها ترمي
إلى التوحيد ، وتعتمد على أساس واحد هو الذي يشترك فيه الديانات السماوية
السامية . لكن هذه الصلة الدينية معنوية عقلية يحسن أن تؤيدها صلة أخرى
مادية ملموسة أو كلاموسة بين العرب وأهل الكتاب ، فما الذي يمنع أن تستغل
هذه القصة قصة القرابة المادية بين العرب العدنانية واليهود »

يقول المؤلف فيما سلف : إن في القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين
الاسلام واليهودية والقرآن والتوراة ، ويقول هنا : إن الخصومة بين الاسلام
والوثنية قد اقتضت إثبات صلة بين الدين الجديد والديانتين القديمتين ، ثم جعل
القصة مستغلة لعقد صلة مادية بين العرب وأهل الكتاب . فالقصة جاءت في
القرآن على وجه الحيلة في إثبات الصلة بين الاسلام واليهودية ، وجاءت في القرآن
لإثبات الصلة بين الدين الجديد وهو الاسلام والديانتين اليهودية والنصرانية ،
وجاءت في القرآن لإثبات صلة مادية بين العرب وأهل الكتاب
هكذا يقول المؤلف ! ويقول صاحب ذيل مقالة في الاسلام « ولما ظهر

(١) خلاصة تاريخ العرب لسيدبو ص ٢٨ طبعة مصر ١٣٠٩

محمد رأى المصلحة في إقرارها فافقرها ، وقال للعرب : إنه إنما يدعوهم الى ملة
جدهم هذا الذي يعظمونه من غير أن يعرفوه »

تابع المؤلف صاحب الذيل في زعمه أن النبي ﷺ وجد أمامه هذه القصة
المزورة دائرة على ألسن العرب فابتغها وسيلة في بث الدعوة الى هذا الدين
الجديد ، غير أنها اختلفا في تصوير الغاية من تقريره لهذه القصة ، فصاحب
الذيل يزعم أنه أقرها لاستمالة العرب بآراءهم أنه يدعوهم الى ملة جدهم الذي
يعظمونه بقلوب لم تعرفه ، والمؤلف أراد التظاهر بأنه لا يمشی خلف صاحب
الذيل في كل رأي فاخذ يتحسس لهه يلص وجهاً غير وجه صاحب الذيل حتى
وقع خاطره على تخيل أن النبي عليه الصلاة والسلام أتى بالقصة في القرآن
لإسمالة أهل الكتاب من اليهود والنصارى حيث اشدت الخصومة بينه وبين
الوثنيين

لا يهنا كثيراً التفتيب عن مصادر الآراء ، والخوض في أن المؤلف اعتصرها
بفكره أو تناولها على حين غفلة أو موت من أهلها ، والذي يعنيننا كثيراً إنما هو
نقد الآراء نفسها حتى ينجلي أمرها ويمتاز حقها من باطلها

تعرضت التوراة لذكر إسماعيل عليه السلام ولم تأت على أبوته للعرب بصراحة وإنما
جاء فيها خطاباً لابراهيم عليه السلام « وأما إسماعيل فاني أجمعه أمة لأنه نسلك »
وجاء في حديثها عنه « وسكن في بركة فاران » وفاران جبال بالحجاز ، قال المرتضى
في شرح القاموس : واليها ينسب أبو الفضل بكر بن قاسم الفاراني المتوفى سنة ٢٧٧
وفرج بن سهل الفاراني المتوفى سنة ٢٣٨ . وغير العرب يقولون إنها بركة أو جبل
عند العقبة في جزيرة سيناء . وقد سلك جرجي زيدان مسلك التوفيق بين القولين
فقال في تاريخ العرب قبل الاسلام « ويسهل تطبيق الروايتين متى علمنا أن جبال مكة
أو جبال الحجاز تسمى أيضاً « فاران » فيكون المراد أن البركة التي أقام فيها

إسماعيل بربة الحجاز أو أنه أقام حيناً في سيناء ثم خرج الى الحجاز وسكن هناك ونزوح^(١)»

وذكرت التوراة أن إسماعيل حضر لدفن أبيه إبراهيم عليه السلام فقالت «ودفنه إسحاق وإسماعيل ابناه في مغارة المكفيلة» وليس في هذا ما يعترض قصة هجرته ونزوله بمكة ، لأن التوراة كما قال جرجي زيدان «لم تذكر إسماعيل بعد خروجه من بيت أبيه الا عند حضوره دفنه على عاداتها من الاختصار فيما يخرج عن تاريخ أمة اليهود أو ديانتها»^(١)

واذا لم يوجد في المنقول ما ينفي هجرة إبراهيم وإسماعيل الى الحجاز تبين أن المؤلف إنما دخل لانكار القصة من طريق العاطفة المضادة للاسلام وحدها، ولم يزد على أن غمرها بالانكار وادعاء أن اليهود اصطنعوا للعرب ، ولم يزد على أن اتهم صاحب الرسالة عليه السلام باستغلالها واتخاذها حيلة لتأليف أهل الكتاب فحديث المؤلف عن هذه القصة يرجع الى معنى أن اليهود اصطنعوا احتيالا على العرب ، وأن الرسول الأمين محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم أتى بها في القرآن احتيالا على اليهود ، وإذا بُلي المؤلف باخراج القصة في ألوان من الحيل أفلا يعذر آخر إن قال : إن صيغ المؤلف للقصة بألوان الاحتيال نوع من الاحتيال على عقائد السذج من قراء كتابه أو طلاب دروسه في الجامعة !

أباحتل أطيب البرية سريرة وأبهرهم حجة على اليهود بقصة خرجت من مصنع تزويرهم ! كلاً ، إن القرآن يدعو بالحكمة والموعظة الحسنة ، وليست القصة المزورة من الحكمة في شيء ، وليس في القصة المزورة موعظة حسنة ، ومن يتلو القرآن بتدبر وينظر السيرة النبوية في مرآتها الصادقة ، يعلم أن الاسلام

يرى من هذا السخف والهزل ، وما كان لمثل المؤلف أن يجعل سيرته
أوسريرته قياساً لرسول الله الأكرم .

نحن نعلم أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد وجد من قومه الذين يشاركونه
في آبائه الأقربين صدوراً مطوية على عداوة ، وألسنة مبسوطة بالكيد والأذى ،
ووجد من قوم لا يتصل نسبهم بإسماعيل ولا إبراهيم إيماناً وطاعة وتأيداً ، فلا
نستطيع أن نفهم كيف يخطر على باله أن يأتي في القرآن بقصة القرابة بين العرب
واليهود احتيالا على أهل الكتاب ، وهي قرابة قديمة العهد بعيدة الأثر ، تكاد
تشبه القرابة بين العرب وأكثر من في الأرض حيث يتفقان في جد أعلى هو نوح عليه
السلام ، وليس يبعد من صاحب هذه الفللفة الغريبة أن يقول : إن قصة آدم
الواردة في القرآن مستغلة لعقد الصلة الوثيقة المتينة بين الدين الجديد والديانات
وغير الديانات الكائنة على وجه البسيطة ، لأن في القصة صلة مأموسة أو كالمأموسة
وهي القرابة بين العرب وسائر البشر !

قال المؤلف في ص ٢٧ « وقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول
مثل هذه الاسطورة في القرن السابع للمسيح . فقد كانت في أول هذا القرن قد
انتهت الى حظ من النهضة السياسية والاقتصادية ضمن لها السعادة في مكة وما حولها
وبسط سلطاتها المعنوي على جزء غير قليل من البلاد العربية الوثنية ، وكان مصدر
هذه النهضة وهذا السلطان أمرين : التجارة من جهة ، والدين من جهة أخرى »
رأى المؤلف فيما سلف أن القصة مصنوعة بيد اليهود تأليفاً للعرب يوم عقدوا
معهم صلحاً بعد حروب عنيفة ، ورأى هنا أن قريشا مستعدة لقبول هذه
الاسطورة في القرن السابع للمسيح ، حيث إن نهضتها السياسية الاقتصادية
تدعوها الى البحث عن أصل تاريخي قديم متصل بالاصول التاريخية المأجدة ،

وزعم أنها لم تجد مانعاً من قبول هذه الأسطورة واستنبط من هذا أن القصة
حديثة العهد ظهرت قبيل الاسلام

فالقصة صنعها اليهود للعرب يوم حروبهم العنيفة تأليفاً لهم ، والقصة صنعت
قبيل الاسلام يوم قام العرب يبحثون عن أصل تاريخي قديم !

ولم يصرح المؤلف في حديث هذا الرأي بمن لقنها قريشاً فلا ندري
هل اصطنعها قريش بانفسهم أم اصطنعها لهم اليهود المستعمرون مساعدة لاهل
دين « يريد أن يقف في سبيل انتشار اليهودية » !

عرف المؤلف أن التاريخ طافح بالشواهد على أن لمكة بين بلاد العرب مميزة
ظاهرة ، ولها في قلوب العرب حرمة بالغة ، والناس يرون أن هذه المنزلة المحترمة
قد أحرزتها مكة من عهد اسماعيل وابراهيم عليها السلام ، فبدا له أن يضع لقصة
اسماعيل وابراهيم عهداً قريشاً ، ورأى نفسه مضطراً الى وضع يده على شيء يزعم
أنه السبب في اصطناعها ، فمكث غير بعيد وجاءك يقول : إن قريشاً كانت في
أول القرن السابع للمسيح على حظ من النهضة السياسية الاقتصادية ، وزعم أن
قصة اسماعيل وابراهيم وليدة هذه النهضة ، ثم انطلق يتحدث عن مصدر نهضة
قريش ، وانظر ماذا ترى !

قال المؤلف في ص ٢٨ « فأما التجارة فنحن نعلم أن قريشاً كانت تصطنعها
في الشام ومصر وبلاد الفرس واليمن وبلاد الحبشة . وأما الدين فهذه الكعبة
التي كانت تجتمع حولها قريش ويحج اليها العرب المشركون في كل عام ، والتي
أخذت تبسط على نفوس هؤلاء المشركين نوعاً من السلطان قوياً ، والتي أخذ
هؤلاء العرب المشركون يجعلون منها رمزا لدين قوى كانه كان يريد أن يقف
في سبيل انتشار اليهودية من ناحية والمسيحية من ناحية أخرى »

ندع المؤلف بسمي ذلك النوع من التجارة كيف يشاء ، وننظر فيما يذهب اليه بعد من أن الكعبة كانت موضع احترام العرب الوثنيين من قبل أن تصطنع لهم قصة اسماعيل وابراهيم عليهما السلام ، لانه يجعل سيادة قريش الدينية من مصادر هذه النهضة السياسية ، ويجعل النهضة السياسية باعثاً على تلفيق هذه القصة

فاذا كان العرب المشركون يحجون الى الكعبة في كل عام ، وليس لديهم شعور بقصة اسماعيل وابراهيم ، فما هو الامر الذي بعث قلوبهم على احترام هذه البنية ؟ وما هو السائق لهم الى أن يؤثروا مكة في كل عام رجالاً وركبانا ؟ فسنه الله في الخليفة تقتضي ألا يتفق قبائل شتى على احترام بقعة وحط الرحال اليها في كل عام الا لعامل خطير يكون له هذا الاثر الكبير ، ولا بد أن يكون هذا العامل المذكور على السنة تلك القبائل تتناقله أجيالهم طبقة بعد أخرى .

واذا أطلقنا البحث في الروايات المحكمة أو الأساطير الملققة لم نجد بها سوى أن تلك الحرمة اتى بحملها العرب لمكة تتصل بعهد اسماعيل وابراهيم . فمن يدعي أن لتلك الحرمة سببا آخر فعليه بيانه ، وعلينا حسابه . والمؤلف على الرغم من كونه يهاجم بهذا البحث دينا تفل السيوف القاطعات ولا تفل حججه ، لم يتعرض لسبب إقبال العرب على مكة بالاحترام والتعظيم ، ولم يزد على أن ذكر أن قريشا تجتمع حولها ، والعرب المشركون يحجون اليها

وإذا سلمنا أن الباعث للعرب في القديم على احترام مكة والحج اليها غير قصة اسماعيل وابراهيم ، فما هو العامل القوي الذي استطاع التأثير على عقول تلك القبائل بأسرها حتى تحولت عما كانت تتصور من وجه احترام الكعبة الى اعتقاد أنها من بناء اسماعيل وابراهيم ؟ فانهقلاب قبائل من عقيدة الى أخرى

واقعة خطيرة ، وشأنها أن تتلمح ولو في الأساطير والأسرار

قال المؤلف في ص ٢٨ « فكريش إذن كانت في هذا العصر ناهضة نهضة مادية تجارية ونهضة دينية وثنية . وبحكم هاتين النهضتين كانت تحاول أن توجه في البلاد العربية وحدة سياسية وثنية مستقلة تقاوم تدخل الروم والفرس والحبشة ودياناتهم في البلاد العربية »

قال سيديو في تاريخ العرب ^(١) « كان بين الاسماعيلية والقحطانية تنافس المعاصرة المؤدي الى اختلاف الكلمة ، ثم مالوا الى الوحدة السياسية لتوفر أسبابها من إغارة الحبشة عليهم بمكة واتحادهم في الأخلاق والعوائد » ولعلك تطالب المؤلف بأثر تاريخي يشهد بأن قريشا حاولت توجيه وحدة سياسية وثنية تقاوم تدخل الأمم المجاورة لها وديانتها ، فلا تجد لديه وثيقة على هذه النهضة سوى هذه الكلمة التي رماها سيديو في تاريخه . أما نحن فننتقن أن العرب على اختلاف قبائلها عمقت السلطة الأجنبية وتطمح الى أبعد غاية في الحرية ، ولكننا لم نجد في تاريخ الجاعلية ما يدل على أن قريشا أو زعماء قريش سعوا في وحدة عربية تدف في وجه السياسة الأجنبية . نعم ، قرأنا في ذلك التاريخ أن حروباً شبت بين قريش وهوازن قبل البعثة المحمدية بنيف وعشرين سنة وهي المسماة بأيام الفيجار ، ولعلها كانت في سبيل هذه النهضة العاملة على وحدة السياسة العربية !

قال المؤلف في ص ٢٨ « وإذا كان هذا حقاً - ونحن نعتقد أنه حق - فمن المعقول جداً أن تبحث هذه المدينة الجديدة لنفسها عن أصل تاريخي قديم يتصل

بالأصول التاريخية المأجدة التي تتحدث عنها الأساطير »

قد رأيت المؤلف كيف اقتدى بصاحب الذيل في دعوى أن القصة من صنع اليهود المستعمرين ، ثم بدا له أن يحدث طلاب الجامعة يباعث آخر على وضع القصة وهو أنها صنعت لقريش يوم نهضت نهضتها السياسية القائمة على نهضتها الاقتصادية الدينية ، وأخذت تبحث عن أصل قديم يتصل بالأصول التاريخية المأجدة ، وقد لبس الكتمان هنا فلم ينم على من أسر إلى قريش بهذه الضالة التي قاموا ينشدونها ، وقال لهم : إنكم من ذرية اسماعيل بن إبراهيم . وربما كان هذا من أسرار كتابه التي لا يفضي بها إلا إلى المتعلقين بأذياله ، فاسألوهم إن كانوا ينطقون

قال المؤلف في ص ٢٨ « وإذن فليس ما يمنع قريشاً من أن تقبل هذه الاسطورة التي تفيد أن الكعبة من تأسيس اسماعيل وإبراهيم ، كما قبلت رومة قبل ذلك ولأسباب مشابهة أسطورة أخرى صنعها لها اليونان تثبت أن روما متصلة باينياس بن بريام صاحب طراودة »

يريد المؤلف أن يقابل الجد بالهزل والحجة باللفو ، يريد من هذه الامم التي تعقل أكثر مما يعقل أن تضع قصة اليونان مع روما في وزان آيات تقوم بجانبها دلائل النبوة المتجلية في حياة أكمل الخليفة من حكمة في التشريع إلى استقامة في الأعمال ، إلى بلاغة في الأقوال ، إلى عدل في القضاء ، إلى رشد في السياسة ، إلى صدق للهجة ، إلى صرامة العزم ، إلى حسن السمات ، إلى رونق الحياء ، إلى ماجدع أنف الباطل ، إلى ماقوض عروش الجبابرة ، إلى ماقلب العالم رأساً على عقب ، وموجز القول أن كل حلقة في سلسلة حياة محمد ﷺ معجزة ، فإن أساليب دعوته ومظاهر حكمته لا يربطها بالامية وغير الأمية إلا من له الخيرة

في أن يمنح البشر مالا تعهده البشرية

هذه النبوة الساطعة ، والهداية المخوفة بالآيات من كل ناحية هي التي خطر

على بال المؤلف أن يزلزل أركانها بحكاية أسطورة يونانية ١

يجعلون لروما تاريخاً خرافياً ، وتاريخاً حقيقياً ، والحقيقي يتسدى من سنة

٧٥٣ قبل المسيح ، وقصة أنياس داخلة في دور التاريخ الخرافي ، وقال ناقدوها

إنها صادرة من أرباب الخرافات والخزعبلات . وقصة اسماعيل لايسهل على

المؤلف أن يجعلها من هذا القبيل إلا إذا آنس في نفسه قوة على نقض الأساس

الذي قامت عليه وهي رسالة محمد بن عبد الله ﷺ ، وهو لا يستطيع أن

يسل من هذا الأساس لبنة ما دام قلعه لايمشي الا وقع في كبوة ، ولا يطعن

الا رجع بنبوة « إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين نسسه على الخراطوم »

قال المؤلف في ص ٢٩ « أمر هذه القصة اذن واضح . فهي حديثة العهد

ظهرت قبيل الاسلام ، واستغلها الاسلام لسبب ديني وقبلتها مكة لسبب ديني

وسياسي أيضا . واذن فيستطيع التاريخ الأدبي واللغوي ألا يحفل بها عند

ما يريد أن يتعرف أصل اللغة العربية الفصحى »

أمر الطعن في هذه القصة اذن واضح ، فهو حديث العهد ظهر قبيل كتاب

« في الشعر الجاهلي » واستغله كتاب في الشعر الجاهلي لسبب اقتصادي وديني

غير إسلامي ، ولم تقبله الثقافة الشرقية لسبب ديني وسياسي أيضا ، واذن فيستطيع

التاريخ الأدبي واللغوي ألا يحفل به عند ما يريد أن يتعرف أصل اللغة

العربية الفصحى

قال المؤلف في ص ٢٩ « وإذن فستطيع أن تقول ، إن الصلة بين اللغة

العربية الفصحى التي كانت تتكلم بها العدنانية واللغة التي كانت تتكلمها القحطانية في اليمن إنما هي كالصلة بين اللغة العربية وأي لغة أخرى من اللغات السامية المعروفة »

كنا وضعنا بين يديك أن الاختلاف بين العدنانية واللغة القحطانية لم يكن في العصر القريب من ظهور الاسلام بعيداً الى الغاية التي يخيّلها اليك المؤلف ، وقلنا لك : إن هضم اللغة العدنانية للغة القحطانية بعد الاسلام بأمد غير بعيد يدل على أن الفوارق بينهما أخذت تذوب منذ عهد الجاهلية وهذا لا يعترضه الآثار المخطوطة باللغة المخالفة للعدنانية في نحوها وصرفها ولو دلت بتاريخها على أنها رسمت قبل الاسلام بعهد قريب ، اذ قصارى ما ندل عليه أن لغة أهل المكان المنطوي عليه ذلك الأثر ، أو اللهجة التي جرت عليها عادة الكتابة لم تتخلص من مميزاتها الشديدة ، ولا يعترضه أيضاً قول أبي عمرو بن العلاء : « مالهسان حمير وأقاصي اليمن بلساننا ولا عريبتهم بعريتنا » فإنه يصدق حيث يكون بين لغة حمير وأقاصي اليمن وبين لغة عرب عدنان اختلاف في بعض المفردات وشيء يسير من القواعد النحوية ، وهذا الاختلاف سماه ابن جني في كتاب الخصائص ^(١) بعداً ، وأثبت مع هذا البعد أنها لغة عربية فقال « ويكفي من هذا ما تعلمه من بُعد لغة حمير من لغة بني نزار » ثم قال « غير أنها لغة عربية قديمة »

قال المؤلف في ص ٢٩ « وإن قصة العاربة والمستعربة وتعلم إسماعيل العربية من جرم كل ذلك حديث أساطير لا خطر له ولا غناء فيه »

من لغة العربية أقوام يدور حديثهم في الجزيرة ويتناقل المؤرخون أثراً من أخبار كعاد وعمود وطسم وجديس وجرم ، ولم يبق على وجه الجزيرة من

ينتمي الى هذه القبائل ، وقد ذكر القرآن بعضها كهاد وثمود وقال في شأنها
 « وأنه أهلك عاداً الأولى ، وثمود فما أبقى » وهؤلاء يسمونهم البائدة لعدم بقاء
 جماعة معروفة تنتمي إليهم في البلاد العربية

ويمتد بجنوب الجزيرة قبائل يقال لها القحطانية ، وبشمالها قبائل أخرى
 يقال لها : العدنانية ، ووجدوا في كل من هاتين الأمتين رجالاً لهم عناية بانساب
 القبائل فآخذوا عنهم ما يذكرونه في أصل بنى قحطان وسموهم المستعربة ، وتلقوا
 منهم أن هذه القبائل العدنانية تتصل بإسماعيل فسموهم المستعربة ، وما تأيد من
 هذه الأخبار بقرآن أو بحث حديث يستند الى محسوس حل من أجل العلم ، وما
 كان حظه النقل عن أولئك الرواة فقط فإن نافاه حس أو عقل أو سنة كونية
 رددناه على ناقله خاسئاً ، وإن لم يناف شيئاً من هذه الأصول قصصناه عالمين
 بمبلغه من الظن ، ودوناه الى أن نظفر بما نضعه في محله من أبناء هي أرجح منه
 وأقوى

قال المؤلف في ص ٢٩ « والنتيجة لهذا البحث كله تردنا الى الموضوع الذي
 ابتدأنا به منذ حين وهو أن هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي لا يمثل اللغة
 الجاهلية ولا يمكن أن يكون صحيحاً ، ذلك لأننا نجد بين هؤلاء الشعراء الذين
 يضيفون اليهم شيئاً كثيراً من الشعر الجاهلي قوماً ينتسبون الى عرب اليمن الى
 هذه القحطانية العاربة التي كانت تتكلم لغة غير لغة القرآن والتي كان يقول عنها
 أبو عمرو بن العلاء : إن لغتها مخافة للغة العرب ، والتي أثبت البحث الحديث
 أن لها لغة أخرى غير لغة العربية »

قد عرفت أن المؤلف نحا بعبارة أبي عمرو بن العلاء نحواً من التحريف
 ليجد فيها من الشاهد لرأيه ما لا يجده حين يوردها على وجهها . وقلنا لك مرة بل

مرتين : إن أبا عمرو لا يريد إلا أن يبينها وبين العدنانية اختلافاً ، وذلك مالا ينكره قديم أو جديد ، ولم يقل : إن لغة اليمن مخالفة للغة العربية بل سعى لفهم عربية وقال : وما عريتهم بعريتنا ، وخضنا فيما يدل عليه البحث الحديث وانتهينا إلى أنه لا يعترض الاعتقاد بأن فوارق اللغة القحطانية كانت حوالي القرن الاول قبل الاسلام خفيفة الى حد أن قبلت الخروج في زي العدنانية بعده بسهولة

هذا شأن الاختلاف بين اللغتين ، أما تشابه الشعر القحطاني والعدناني فله سبيل غير هذا السبيل ، والرأي الذي يوافق إجماع الروايات ويؤيده النظر ولا يعترضه البحث الحديث أن الشعراء في جنوب الجزيرة وشمالها أصبحوا من قبل الاسلام ينظمون الشعر بلهجة واحدة أو متقاربة ، واليك البيان :

من الواضح الذي تستحي أن تعزوه الى كتاب أو تقيم عليه شاهداً أن لغة قريش كانت أفصح لغات العرب قاطبة ، وسبب هذا التفوق موقع سوق عكاظ وذو المجاز ومحنة من ديارهم ، إذ كانت القبائل تفقد عليها في موسم الحج وتتخذ فيها معرضاً لمصنوعات القرائح ونوادي للتفاخر بالاحساب والانساب ، أو التناذف بالوعيد والهجاء ، وهذا ما يضع لغات العرب بين يدي قريش فتلقت منها ما يستخفه السمع ويتسوغه الذوق ، ومن المعقول أن تكون هذه المحافل الأدبية أفادت لغة قريش وزادتها فصاحة على فصاحتها ، وتقدمت بها على سائر لغات العرب شوطاً بعيداً

وإذا قامت في قلب الجزيرة لغة قبضت على أذن الفصاحة ، وكان للناطقين بها مظهر من مظاهر السؤدد ، فمن سنة تقليد الأفضل والأجود أن تنزل القبائل الى محامكة لهجة قريش ونسج الكلام على منوالها ، وأول من يسبق الى هذا الشأن ذوو الفكر المتبحر والخيال الواسع والمعاني الغزيرة وهم الخطباء والشعراء

فقارب الشعراء في اللهجة جاء من جهة محكاكهم بالشعر أفصح لهجة وأشهرها بين القبائل وهي لغة قريش. قال أبو إسحاق الشاطبي في شرح الخلاصة ^(١) « فإن المجازي قد يتكلم بغير لغته وغيره يتكلم بلغته ، وإذا جاز للمجازي أن يتكلم باللغة النيمية جاز للتيمي أن يتكلم باللغة المجازية بل النيمي بذلك أولى » ومما قال في توجيه هذه الاولوية : « ان المجازي أفصح واقبياد غير الأفصح لموافقة الأفصح أكثر وقوعاً من العكس »

فرغبة الشعراء في أن يكون لشعرهم جولة في البلاد العربية بأسرها ، ووجود لهجة تشهد القبائل موطنها وتألفها أسماعهم وترتاح لها نفوسهم مما يحصل هؤلاء البلقاء على أن يحتدوا في شعرهم حذو هذه اللهجة الفاتكة المألوفة

فاذا قرأنا هذه المطولات ورأينا فيها مطولة لشاعر كندي ومطولات لشعراء من ربيعة ، ولم نشعر فيها بشيء يشبه أن يكون اختلافا في اللهجة أو تباعداً في اللغة ، فالسبب ما لوحنا اليه من أن الاختلاف في أصله يسير ، وأن هناك ما يسوق الشعراء الى أن يتحروا بالشعر أفصح اللهجات وأكثرها وقعاً على الاسماع

ونحن نعلم أن قبائل اعتنقت الاسلام وفيها بقية من حضارة وعلم بالكتابة فلا يصح أن يبلى شعرها الذي قيل في عهد جاهليتها ، فلا بد أن ترث منه نصيباً مفروضاً ، وأن يبقى في يدها ولو الشعر الذي قرب عهده ولم يتوغل في الجاهلية أكثر من مائة سنة ، ومن هؤلاء الذين تقلدوا الاسلام ويجب أن يكونوا عارفين بلهجة شعرائهم من شهدوا يوم أصبحت العرب أمة واحدة وحين بدأت القبائل تراجع مآثر شعرائها ومفاخر أحسابها

ولا يخلو هؤلاء اليمانون العارفون بلهجة شعرائهم إما أنهم اشتروا في هذا

السباق وقدموا للناس أشعار سلفهم بلهجتها الاولى ، ولو فعلوا ذلك لرأينا له في التاريخ أثراً ، أو يحدثنا عنه التاريخ وإن لم يرو لنا منه قافية ، كما حدثنا عن أسد بن ناعصه المشبب بختساء وقال إنه « كان صعب الشعر جداً وقلما يروى شعره لصعوبته ^(١) » وإما أن يكونوا قد طرحوا ما بأيديهم من الشعر القديم ودخلوا السباق بشعر صاغوه في لهجة قريش وعزوه الى شعرائهم الأقدمين ، ومن البعيد جداً أن يعدموا في هذا الحال من يعرفون لهجة اولئك الشعراء ويدرون الفرق بينها وبين لهجة قريش فيفسدون عايهم صنيعهم ويحثون في وجوههم الانكار بملء أفواههم ، وواقعة أدبية أو لغوية كهذه لا تمر على الناس من غير أن يضعوها في يد التاريخ وتبدو لنا ولو في شبح ضئيل

ومما يتعذر قبوله أيضاً أن يضع غير اليمانيين أشعاراً في لهجة قرشية ويعزوها الى القدماء من شعراء اليمن دون أن يجدوا من اليمانيين أو ممن يعرف لهجة شعراء اليمانيين من ينكر صنيعهم ، ويناضلهم بحجة أن هذا الشعر غير منطبق على لهجة اولئك الشعراء .

وانصباب العرب في الخروب والفتوحات إنما يصلح أن يكون علة لضياع الكثير أو الأكثر من شعرهم ، أما انه يذهب بأثره جملة فواقعة لا يؤمن بها الا من يكون « على حظ عظيم جداً من السذاجة »

فالمعقول أن الاختلاف بين اللغة القحطانية واللغة العدنانية قبل الاسلام بعشرات من السنين لم يكن كحالته في العصور الغابرة ، وأن الشعر كان يظهر في لهجة يسير عليها شعراء القبيلتين للأسباب التي سقاها آفاً ، وإذا فرض أن ينحو شاعر نحو لهجته فأبسر شيء على الرواة تغييره الى اللهجة الأدبية العامة ، وسنعود الى البحث تارة أخرى

قال المؤلف في ص ٣٠ « ولكتنا حين قرأ الشعر الذي يضاف الى شعراء هذه القحطانية في الجاهلية لا نجد فرقاً قليلاً ولا كثيراً بينه وبين شعر العدنانية . نستغفر الله ! بل نحن لا نجد فرقاً بين لغة هذا الشعر ولغة القرآن . فكيف يمكن فهم ذلك وتأويله ؟ أمر ذلك يسير ، وهو أن هذا الشعر الذي يضاف الى القحطانية قبل الاسلام ليس من القحطانية في شيء ، لم يقله شعراؤها وإنما حمل عليهم بعد الاسلام لأسباب مختلفة سنبينها حين نعرض لهذه الاسباب التي دعت الى انتحال الشعر الجاهلي في الاسلام »

قد جئناك بتفصيل القول في أن للشعر لغة غير لغة الكلام وأقنا هذا الرأي على ما يتفق مع الرواية المتضافر عليها في الصدر الاول ، وأومأنا الى أن البحث الحديث لا يعترضه في قليل ولا كثير ، وهذا الدكتور مرغليوث يقول في صدر مقاله المنشور في مجلة الجمعية الآسيوية الملكية « لا نجد في المخطوطات الاثرية شيئاً من الشعر بالرغم من وجود مدنية عالية »

فلا موضع اعجب المؤلف اذا لم يجد فرقاً قليلاً ولا كثيراً بين شعر القحطانية وشعر العدنانية . وأما ما يقوله من أنه لا يجد فرقاً بين لغة هذا الشعر ولغة القرآن ، فان أراد أنه يوافق لغة القرآن في قواعد نحوها وصرفها وكثير من مفرداتها ، فذلك مالا يناقشه فيه أحد ، وسره ما كنا بصدد الحديث عنه من أن الاختلاف بين اللغتين أصبح ضئيلاً ، وأن لغة الشعر والخطابة بين العرب غير اللغة المستعملة في مخاطباتهم العادية ، ولا ننسى أن اللغة التي نزل بها القرآن وكان البلغاء في الجاهلية يتحدثونها ، هي لغة أساسها لغة قريش ، وسائر بنائها قائم من لغات شتى

﴿ الشعر الجاهلي واللهجات ﴾

قال المؤلف في ص ٣١ • على أن الأمر يتجاوز هذا الشعر الجاهلي القحطاني الى الشعر الجاهلي العدناني نفسه . فالرواة يحدّثونا أن الشعر تنقل في قبائل عدنان ، كان في ربيعة ثم انتقل الى قيس ثم الى تميم فظل فيها الى ما بعد الاسلام أي الى أيام بني أمية حين نبغ الفرزدق وجريير ، ونحن لانستطيع أن نقبل هذا النوع من الكلام الا باسمين ، لاننا لانعرف ماريعة وما قيس وما تميم معرفة علمية صحيحة ، لاننا ننكر أو نشك على أي تقدير شكاً قوياً في قيمة هذه الاسماء التي تسمى بها القبائل ، وفي قيمة الانساب التي تتصل بين الشعر وبين أسماء هذه القبائل ، ونعتقد أو نرجح أن هذا كله أقرب الى الاساطير منه الى العلم اليقيني

يقول بعض الكتّابين في تاريخ الأدب كابن سلام الجحفي : كان الشعر في الجاهلية في ربيعة ، ثم تحول الى قيس ، ثم آل الى تميم واستقر بها يقولون هذا وهم يريدون أن أقدم من عرفوا بالشعر الجيد كانوا في ربيعة مثل مهلهل وطرفة والنميس والحارث بن حلزة والأعشى ، ثم ظهر في قيس شعراء فائقون كالنابغة البديعي والجدعي وزهير بن أبي سلمى وليبد والحطيئة ثم أصبح أكثر البارعين في الشعر من بني تميم الى عهد الفرزدق وجريير ، وفي شعراء تميم اوس بن حجر وعلقمة بن عبدة ومالك ومتمم ابنا نوبة

سمع المؤلف هذا الحديث فعرض لنفسه حال لم يدرك هل هو انكار أو شك ، وقد توجه هذا الانكار أو الشك الى أن هناك قبيلة تسمى ربيعة واخرى تسمى قيساً وثالثة تسمى تميمياً ، ثم توجه هذا الخال الذي هو انكار أو شك الى قيمة الانساب التي تتصل بين الشعراء وبين أسماء هذه القبائل أما الانكار أو الشك في أن هناك قبائل تسمى بهذه الاسماء فلا يمكنك علاجه

إذا استطعت أن تعالج أصم ينكر أن في الاصوات مزعجا وآخر لذيذا
وأما الإنكار أو الشك في نسبة هؤلاء الشعراء الى هاتيك القبائل فنشوه
أن المؤلف لا يقدر عناية العرب بالمحافظة على أنسابها ويضعها بالموضع اللائق بها
من البحث ، ولا يريد بهذا إغلاق باب البحث في أنساب الشعراء أو غيرهم بل
أعني أنه متى أجمع علماء التاريخ على أن الحارث بن حلزة - مثلا - من ربيعة ، أو أن
الاعشى من قيس ، أو أن الفرزدق من تميم ، وثقنا بهذا الطريق العلمي وليس لنا
أن ننكر أو أن نشك في هذه الأنساب الا أن يقع في أيدينا ما يحل عقدة
ذلك الاجماع

أما سلسلة النسب التي تصل الشاعر باسم القبيلة فقد يحف بها من الشواهد
ما يلحقها بالظنون الراجعة ، وكثير من هذا النوع ما يدكرونه على أنه روي
وتحدث به ، فيدونونه وهم عارفون بقيمته التاريخية ، ويقرؤه الناس دون أن
يضلوا به أو يضعوه في سلك العلم أو الظن القريب منه ، لأنهم لا يبنون عليه لإثبات
أو مصاهرة أو مناصرة . فان أراد المؤلف أن يتعاضم أمام طلابه في الجامعة بأنه
يشك أو ينكر حيث يتيقن أهل العلم أو يتفقون ، فقد تصوّر هذه الطائفة القليلة
المستنيرة بمكان البله والغباوة

وإذا ضل عن المؤلف الطريق العلمي لمعرفة أنساب هؤلاء الشعراء فليمش
اليه على الطريق الذي عرف به أن في قبائل العرب قبيلة يقال لها كندة ، وأن
عبد الرحمن الأشعث هو ابن محمد الأشعث ، وأن محمد الأشعث هو ابن الأشعث ،
وأن الأشعث هو ابن قيس ، وأن نسب آل الأشعث يتصل بقبيلة كندة ^(١) . ومن
بديع منطق المؤلف أن يتأمل الطريقان الى الغاية فيرضى عن أحدهما ويسخط على
الآخر ، كان إنكاره أو شكه اختياري يستدعيه متى يشاء ، ويصرفه في الوقت

الذي يريد :

ذكر المؤلف أن مسألة النسب لا تعنيه الآن ، وأنه سيعرض لها اذا اقتضت مباحث هذا الكتاب أن يعرض لها ، ثم قال في ص ٣١ « انما المسألة التي تعنينا الآن وتحملنا على الشك في قيمة هذه النظرية (نظرية تنقل الشعر في قبائل عدنان قبل الاسلام) مسألة فنية خالصة . فالرواة مجمعون على أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر الاسلام فيقارب بين اللغات المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات . وكان من المعقول أن تختلف لغات العرب العدنانية وتباين لهجاتها قبل ظهور الاسلام »

تختلف لهجات القبائل العربية اختلافاً لا يخرجها عن أن تعد لساناً واحداً ، وأن يكون هذا اللسان ذا قوانين تجري في هذه اللهجات بأسرها .
تختلف في معاني بعض الكلمات ، أو بتغاير بعض حروفها ، أو هيئتها من حركة وسكون ، أو صفتها كالامالة والتفخيم ، أو بقلبيها ، أو بالزيادة فيها أو النقص منها ، وتختلف في حروف معدودة بالاعراب والبناء ، وباعمال بعض الأدوات وإهمالها .

ولا تزال هذه الوجوه من الاختلاف محفوظة في كتب اللغة والنحو ، بيد أن علماء العربية قد يعزون الكلمة أو اللهجة الى القبيلة المختصة بها ، وربما ذكروا أنها لغة من غير عزو الى قبيلة بعينها .

ولم تشتد عنايتهم بذكر اسم القبيلة عند كل كلمة ترد على وجهين أو وجوه ، لانهم أصبحوا ينظرون الى هذه اللهجات بمنزلة عامة هي اللغة العربية ، فصارت تلك الحروف على اختلاف وجوها وأحوالها مندرجة تحت اسم هذا العنوان الشامل ، ولهذا تسمعونهم يجعلون للتكلم الخيار في أن ينطق بأي حرف شاء وعلى أي وجه اتفق له ، وهو محدود في كل حال ناطقاً بالعربية . قال ابن فارس

بعد أن ذكر الوجوه التي تختلف بها لغات العرب : « وكل هذه اللغات مسماة منسوبة لأصحابها لكن هذا موضع اختصار وهي وإن كانت لغة قوم دون قوم فاتها لما انتشرت تعاورها كل^(١) » وقال ابن جني في كتاب الخصائص « اللغات على اختلافها كلها حجة والناطق على قياس لغة من لغات العرب مصيب غير مخطيء » وقال أبو حيان في شرح التسهيل « كل ما كان لغة لقبيلة صح القياس عليه » فلغات العرب العدنانية تختلف على حسب الوجوه التي أومأنا إليها ، وهذا الاختلاف المعقول لا يجد فيه المؤلف دليلاً أو شبه دليل على أن الشعر الجاهلي مختلف وإن ساقه هنا بتوهم أنه قائم مقام مقدمتين صادقتين لا مرداً لهذه الدعوى عن أن تكون ولديتهما ، وقد أريناك فيما سلف نوعاً من الأسباب التي تجعل هذا الاختلاف قليل الظهور في أشعار الفصحاء ، وسيوافيك البحث بعد هذا بما يدحر هذه الشبهة عن سبيلك

قال المؤلف في ص ٣٢ « ولا سيما إذا صحت النظرية التي أشرنا إليها آنفاً وهي نظرية العزلة العربية ، وثبت أن العرب كانوا متقاطعين متنازعين ، وأنه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكن من توحيد اللهجة »

أتدري ما هي نظرية العزلة التي أشار إليها آنفاً وودّ في هذا الفصل أن تصح وتستقيم له ؟ هي تلك النظرية التي رماها على آكتاف « الذين تعودوا أن يعتمدوا على هذا الشعر الجاهلي من درس الحياة العربية قبل الاسلام » وشن عليها الفارة بنكير لا هوادة فيه ، وكنا قد أمطناها عنهم ببيان أن في الشعر الجاهلي نفسه ما يدل على أنهم كانوا يتصلون بالأمم المجاورة لهم بمقدار

أنكر المؤلف نظرية العزلة العربية حين وأنها تفترض ما أراده من أن
للجاهليين اتصالاً بالعالم الخارجي أو ود في هذا الفصل أن تستقيم له ، لأنها
تؤيد نظرية عدم التقارب بين لغات القبائل العربية !

ولعله يعود فيقول : إنما أنكر اعتزال العرب للأمم الأخرى ، وأما حالهم
فيما بينهم فالتقاطع والتباعد ، ويلزمه على هذا التأويل أن يكون العرب الواقفون
على سياسات الأمم الأجنبية إنما هم النازلون بأطراف الجزيرة ، لأن القبائل النازلة
في أحشاء الجزيرة لا يمكنها أن تتصل بأهرس والروم والحبشة ومصر إلا أن
تجوس خلال من يجاورها أو يجي . على طريقها من القبائل الأخرى

وليس بمستبعد على مثل المؤلف أن يقول لك في صراحة وعجل : إن تلك
القبائل كانت على مدنية شائقة ، وكانت تمتطي طيارات تمخر بها في الجو حتى
تتصل بالأمم الأجنبية ولا تلقى في سبيلها شخصاً من قبيلة أخرى عربية ، تفعل
ذلك حذراً من أن تتقارب لهجاتها ويتماثل شعرها !

قال المؤلف في ص ٣٢ « فإذا صح هذا كان من المعقول جداً أن تكون لكل
قبيلة من هذه القبائل العدنانية لغتها ولهجاتها ومذهبها في الكلام وأن يظهر
اختلاف اللغات وتباين اللهجات في شعر هذه القبائل الذي قيل قبل أن يفرض
القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة ، ولكننا لا نرى شيئاً من ذلك
في الشعر العربي الجاهلي »

هذه الشبهة علفت بذهن المؤلف فيما علق من مقال مرغليوث ، وهي مطرودة
بنظرة وجود لغة أدبية يختص بها الشعراء على اختلاف قبائلهم منذ عهد الجاهلية ،
وهذا لا يقوله أنصار القديم وحدهم ، بل يقوله كثير ممن هم أخلص لمذهب الجديد

وأعرق فيه من المؤلف ، فهذا البستاني يقول في دائرة معارفه ^(١) « وكان أشد الخلاف بين أهل نجد والحجاز وأهل اليمن الحيريين ، وكانوا كلهم مولعين بقول الشعر ، وأرادوا أن تبقى الاتصالية في الاخبار والاحوال بين قبائلهم على اختلافها ، ولم يكن لهم كتب يدونون فيها الوقائع بحيث يفهمها الجميع فاجمع الشعراء على أن ينظموا شعرهم بألفاظ فصيحة مشهورة شائعة بين كل القبائل ، وبذلك اشتركت ألفاظ اللغة العربية وشاعت بمنطوق واحد وتقررت من الجميع » وهذا سيديو يقول في خلاصة تاريخ العرب ^(٢) « كان بين الاسماعيليه والقحطانية تنافس المعاصرة المؤدى الى اختلاف الكلمة ثم مالوا الى الوحدة السياسية ... ورأوا الاشعار وسيلة لا تنتشر فخارهم في بحيث جزيرة العرب وسبيلا لوصول أعمالهم العجيبة وما أثرهم الى ذرارهم فأحيوها وعكفوا عليها ، لكن كلام مؤانني نجد والحجاز لم يفهمه مؤلفو اليمن ، بل لم تتفق قبائل بلد واحد على لغة واحدة ، إلا أن شعراء العرب الموكل اليهم اختراع لغة أعم من تلك اللغات رويت أشعارهم في كل جهة فتعينت الالفاظ المعدة للدلالة على الافكار والتصورات ، فان العشائر المستعملة للعبارات المختلفة للدلالة على فكرة واحدة متى سمعت قول الشاعر اختارته في ذلك الموضوع وفهمت مع ذلك فوائد التمدن ، فلذا قابلت الامة العربية هذه الابتكارات العقلية بالاعتبار ، وأنشأوا في عكاظ والمجنة وذوي المجاز للمفاخرة بالشعر مجالس حافلة خالية من التحكم على النفوس »

وقال الدكتور « تشارلس ليال » في مقدمة المفضليات بعد أن أمتع الرد على مرغليوث : « إنه مما لاشك فيه أنه وجد بجزيرة العرب قديماً كما يوجد اليوم في كثير من أنحاء الجزيرة لهجات وفروق عظيمة ، ولكننا نرى فرق اللهجات في لغة الشعر قليلاً - الا في أشعار طيء - ومعناه أن لغة الشعر في أنحاء الجزيرة

صارت واحدة ، ومجموعة لغات الشعر الجاهلي وكثرة المترادفات العظيمة إنما وجدت في الشعر بامتصاص تدريجي ، وبذلك نشأت لغة شعرية هضمت لهجات القبائل المختلفة . ولا محالة أن هذا يستغرق زمناً يكون المشتغلون فيه لوضع هذه اللغة الشعرية وأوزانها في أقصى ما يمكن من العزم والنشاط » ثم قال « ويظهر لنا أن هنالك أثراً من الصحة للرواية القائلة بأن سوقاً سنوية كانت تعقد في الأشهر الحرم بجوار مكة ويتنافس فيها الشعراء بمآثر الفصاحة ، وأن مثل هذه المجتمعات والأسواق هي المدرسة التي رقت الشعر وأسلوبه وأحكمت قواعده »

وفي دائرة المعارف الإسلامية الانكليزية « تتساءل كيف أمكن الشعراء وأكثرهم أميون أن يوجدوا لغة أدبية واحدة ، فعلوا ذلك رغبة منهم في انتشار أشعارهم بين جميع القبائل ، وهم إما أن يكونوا قد استعملوا كلمات وجدت في جميع لهجات القبائل بسبب الصلات التجارية بين القبائل المختلفة فأثرت الشعراء وهذبوها ، وإما أنهم اختاروا بعض لهجات خاصة فأصبحت هذه اللهجة لغة الشعر » وفيها « كان جميع شال جزيرة العرب في أوائل القرن الخامس للميلاد لهم لغة واحدة وهي لغة الشعر ، ويمكننا القول بأنها نشأت تدريجياً بمناسبة واختلاطات بين القبائل المختلفة مثل هجرة القبائل في طاب المرمي ، وحجهم السنوي الى أما كنهم المقدسة أمثال مكة وعكاظ ، ويظهر أن هذه اللغة استقت من لهجات كثيرة »

وقد أخذ « أدوربراونلشر » في رد هذه الشبهة على مرغليوث بتسليم أن لغة الجنوب مخالفة للغة العربية ، وذهب الى أن اللغة الأدبية وحدث لهجات القبائل الشمالية ، ولم يمنع مع هذا أن ينظم أناس من القحطانيين أشعاراً بهذه اللغة لأن كثيراً منهم يتكلمون باللغتين ، فقال « إن اختلاف الشعر العربي عن

نصوص المخطوطات الموجودة في جنوب بلاد العرب لا يدل الا على أمر واحد وهو أن سكان هذه الممالك الجنوبية لا نصيب لهم في صنع الشعر العربي ، على أن هذا لا ينفي اشتراك بعض أشخاص منهم في وضع الشعر لان كثيراً من سكان جنوب بلاد العرب كانوا يتكلمون باللغتين قيل أن يظهر عامل التوحيد الاسلامي بأزمان عظيمة » ثم قال « إن اختلاف لغة جنوب بلاد العرب عن لغة الشماليين ليست بالأمر المستغرب ، ولا سيما إذا علمنا أن لغة الجنوب ليست بلهجة عربية بل هي لهجة سامية ، بينما لهجات العربية الشمالية المختلفة أمكن توحيدها في لغة أدبية راقية »

فهؤلاء الباحثون المتمرنون على منهج ديكرت قد قرروا نظرية وجود لغة أدبية زمن الجاهلية ، إلا أن من هؤلاء من يجعلها للعرب قاطبة عدنانية وقحطانية ، ومنهم من يجعلها للقبائل العدنانية ، ولا يمنع مع هذا أن ينظم بعض القحطانيين في هذه اللغة أشعاراً حيث إن فيهم من هو قائم على اللغتين . وعلى أي حال لا يستقيم لأحد أن ينكر شعراً يعزى لقبسي أو دبعي أو كندي لمجرد ما يوجد بين لغات هذه القبائل أو لهجاتها من اختلاف

ذكر المؤلف المطولات أو المعلقات وأصحابها وقال في ص ٣٣ « تستطيع أن تقرأ هذه القصائد السبع دون أن تشعر فيها بشيء يشبه أن يكون اختلافاً في اللهجة أو تباعداً في اللغة أو تبايناً في مذهب الكلام . البحر العروضي هو هو ، وقواعد القافية هي هي ، والالفاظ مستعملة في معانيها كما تجدونها عند شعراء المسلمين والمذهب الشعري هو هو »

لا يشعر القاري في هذه المطولات بشيء يشبه أن يكون اختلافاً في اللهجة لان للشعر والخطابة منذ عهد الجاهلية واسعة النطاق بعيدة ما بين الاطراف

وليس كل ما تسمعه فيما يصوغه الفصحاء من شعر أو نثر هو لغة قبيلة واحدة ، بل هو مستخلص من لغات شتى ، وفي هذه اللغة الضاربة في نواحي الجزيرة يميناً ويساراً نزل القرآن وتقفبت فيه سائر القبائل حتى القحطانية من غير أن يحتاجوا في فهمه الى ترجمان ، ومن يسمى هذه اللغات المهدبة لغة قريش فلأن لغة قريش كانت المبدأ الذي شبت عليه هذه اللغة وأخذت تحتني من لغات القبائل ما يخف وقعه على السمع والذوق واللسان ، فأنت اذا قرأت قصيدة من هذه المطولات قد تمر على كثير من لهجات القبائل ولكنك لا تشعر بها لأنها أصبحت بفضل هذه اللغة سائرة في شعر كندة وربيعة وقيس وتميم كبيرها في شعر قريش

ومن آثار وحدة اللغة الأدبية هذه المترادفات الفائقة كثرة ، وهذه الكلمات التي تنقلها من معنى الى معنى أو معان ، وهذه الالفاظ التي يحق لك أن تنطق بها في هيئات متعددة ، وقد تكون هذه الاوزان الشعرية متفرقة في لهجات القبائل ووقع اختيار الفصحاء عليها وأخذوا ينسجون في النظم على مثالها ، فلا عجب أن تظهر هذه المطولات في لهجة متماثلة وأوزان متشابهة وأن تكون ألفاظها مستعملة في معانيها كما نجدوها عند شعراء المسلمين

قال المؤلف في ص ٣٣ : كل شيء في هذه المطولات يدل على أن اختلاف القبائل لم يؤثر في شعر الشعراء تأثيراً ما . فنحن بين اثنتين : اما أن نؤمن بانه لم يكن هناك اختلاف بين القبائل العربية من عدنان وقحطان في اللغة ولا في اللهجة ولا في المذهب الكلامي ، وإما أن نعترف بأن هذا الشعر لم يصدر عن هذه القبائل وإنما حمل عليها حملاً بعد الاسلام . ونحن الى الثانية أميل منا الى الاولى . فالبرهان القاطع قائم على أن اختلاف اللغة واللهجة كان

حقيقة واقعة بالقياس الى عدنان وقحطان ، يعترف القدماء أنفسهم بذلك كما رأيت أبا عمرو بن العلاء ، ويثبت البحث الحديث »

لتختلف اللغات ، لتباين اللهجات ، ليكون البعد بين اللغات واللهجات مثل ما بين مطلع الشمس ومغربها ، ليقم على اختلافها سبعون برهانا ، لتكون براهينها أجلى من الشمس في رونق الضحى . والذي لا يهتدي المؤلف الى نفيه سيلا هو قيام لغة أدبية باسطة أشعتها في كل ناحية ، ولا سيما بعد أن كانت قدومه القاسية إحدى الضاربات في أساس نظرية العزلة العربية

أما ما يدعيه من أن اختلاف القبائل لم يؤثر في شعر الشعراء تأثيراً ما ، فنأشئ من قلة خبرته بحقيقة نوع يسمى المترادف ، وآخر يسمى المشترك ، وثالث يستعمل على وجهين أو وجوه ، والالفاظ المترادفة والمشاركة وذات الوجوه المتعددة موجودة في الشعر الجاهلي ، وهي من تأثير اختلاف القبائل ولغاتها ، لان « العرب كانوا على اتصال بمن حولهم من الأمم ، بل كانوا على اتصال قوي » و « لم يكن العرب كما يظن أصحاب هذا الشعر الجاهلي معزولين » و « إذا كانوا أصحاب علم ودين وأصحاب ثروة وقوة وبأس وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها فما أخلقهم أن يكونوا » على اتصال فيما بينهم وأن تربي على ألسنتهم لغة ينطق بها فصحاؤهم اذا ألقوا خطبة أو نظموا شعراً

قال المؤلف في ص ٣٣ « وهناك شيء بعيد الأثر لو أن لدينا أولدى غيرنا من الوقت ما يمكننا من استقصائه وتفصيل القول فيه ، وهو أن القرآن الذي تلى بلغة واحدة ولهجة واحدة هي لغة قريش ولهجتها لم يكذب يتناوله القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددت اللهجات فيه وتباينت تبايناً كثيراً »

ثم قال « ولسنا نشير هنا الى هذه القراءات التي تختلف فيما بينها اختلافاً كثيراً في ضبط الحركات سواء كانت حركات بنية أو حركات إعراب . لسنا نشير الى اختلاف القراء في نصب « الطير » في الآية « يا جبال أوبي معه والطير » أو رفعها ، ولا الى اختلافهم في ضم الفاء أو كسرها في الآية « لقد جاءكم رسول من أنفسكم » ولا الى اختلافهم في ضم الحاء أو كسرها في الآية « وقالوا حجراً محجوراً » ولا الى اختلافهم في بناء الفعل للمجهول أو المعلوم في الآية « غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيفعلون » لا نشير الى هذا النحو من اختلاف الروايات في القرآن فتلك مسألة معضلة تعرض لها ولما ينشأ عنها من النتائج اذا اتيج لنا أن ندرس تاريخ القرآن »

الكتاب عنوانه « في الشعر الجاهلي » ولكن مؤلفه أولع كثيراً بوثبات فجائية يقع بها على الطعن في القرآن ، فيضاهي قول الذين نساقتوا على عدائه والصد عن سبيله من قبل . هل من أدب الدرس أن يسوق المعلم بنفسه مسألة لم يضطره البحث الى ذكرها ثم يقول لطلابه : تلك مسألة معضلة تعرض لها من بعد ! وهل يليق بذي علم يؤلف في الشعر الجاهلي أن يكب على كتب الدعاة الى غير الاسلام وينبشها ليستخرج من شبهها ما يلصقه بأذهان هذه الناشئة قبل أن تشتد في الدفاع عن الحقائق قناتها .

إنك لتجد اولئك الدعاة يتوسلون باختلاف القراءات الى قذف القرآن بالاختلاف أو التحريف ، وكذلك فعل المؤلف حيث تقرر في القراءات ولم يبال أن تكون شاذة ، والتقط منها بعض آيات بدا له أن في اختلاف قراءتها ما يلبس حقائق الاسلام بالريية ، فأوردها في نسق ورمها بالأعصال ، وما هي بمعضلة على أحد ، ولكن المؤلف يعجب بالشبهة أكثر من الحجة ، ويؤثر لهو الحديث على الحكمة ، والمسألة بمحشها العلماء وقرروها على وجه خالص من كل شائبة ، وهو اذا

عرض لها ولما ينشأ عنها من النتائج لا يقول فيها الا كما قال في الشهر الجاهلي .
 وأنتم تعلمون أنه لم يزد على أن نهب واضطرب ، ثم افتخر وهجا
 جاء في السنة الصحيحة ما يثبت تعدد القراءات لعهد النبي صلى الله عليه وسلم
 ويشهد بان تلك الوجوه كانت تتلقى بطريق الرواية عنه ، ومن هذه الدلائل
 حديث الجامع الصحيح للإمام البخاري عن عمر بن الخطاب قال « سمعت
 هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستمعت
 لقراءته فاذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئها رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
 فكدت أساوره في الصلاة فتصبرت حتى سلم غلبته بردائه فقلت : من أقرأك
 هذه السورة التي سمعتك تقرأ ؟ قال : أقرأنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
 فقلت : كذبت فان رسول الله ﷺ قد أقرأنيها على غير ما قرأت ، فانطلقت
 به أقوده الى رسول الله ﷺ فقلت : إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على
 حروف لم يقرئها ، فقال ﷺ « أرسله » ، أقرأ يا هشام ، فقرأ عليه القراءة التي
 سمعته يقرأ ، فقال ﷺ « كذلك أنزلت » ثم قال « اقرأ يا عمر » فقرأت
 القراءة التي أقرأني ، فقال ﷺ « كذلك أنزلت » . ثم قال « إن هذا القرآن
 أنزل على سبعة أحرف فاقروا ما تيسر منه » وفي الجامع الصحيح للإمام البخاري
 أيضاً « أن رسول الله ﷺ قال : أقرأني جبريل على حرف فراجعته فلم أزل
 أستزيده ويزيدني حتى انتهى الى سبعة أحرف » .

فأحدث ناطق بتعدد القراءات وصريح في أن هذه القراءات المختلفة متفقة
 من النبي ﷺ وموقوفة على السماع . وليس في هذا ما يعثر في قانون المنطق ، أو
 يضايق العقل في شبر من مجاله الفسيح ، وهل يصعب على الذي يؤمن بالله وملائكته
 وكتبه ورسله واليوم الآخر أن يفهم أن أحد أولئك الملائكة نزل على أحد
 هؤلاء الرسل بكتاب من تلك الكتب وبلغه بعض آياته على وجهين أو وجوه

مختلفة في أوقات متعددة ، و اختلاف القراءات على نوعين :

(أولهما) اختلاف القراءتين في اللفظ مع اتفاقهما في المعنى ، ومن هذا النوع ما يرجع الى اختلاف اللغات كقراءتي « اهدنا الصراط » بالصاد و « السراط » بالسين ، الى ما يشاكل هذا من نحو الاظهار والادغام والمد والقصر وتحقيق الهمز وتخفيفه . والحكمة في هذا تيسير تلاوته على ذوى لغات مختلفة « فلو أراد كل فريق من هؤلاء ، أن يزول عن لغته وما جرى عليه اعتياده طفلاً وناشئاً وكهلاً ، اشتد ذلك عليه وعظمت المحنة فيه ، ثم لم يمكنه ذلك الا بعد رياضة للنفس طويلة ، وتذليل للبيان وقطع للعادة ، فأراد الله عز وجل بلطفه ورحمته أن يجعل لهم متسعاً في اللغات ومتصرفاً في الحركات » ^(١)

ومن هذا النوع مالا يختلف فيه اللغات وانما هما وجهان أو هي وجوه تجري في الفصيح من الكلام نحو « وما علمت أيديهم » و « ما علمته أيديهم » وهذا النوع وارد على سنة العرب من صرف عنايتها الى المعاني ونظرها الى الألفاظ نظر الوسائل فلا ترى بأساً في إيراد اللفظ على وجهين أو وجوه مادام المعنى الذي يقصد بالخطاب باقياً في نظمه ومأخوذاً من جميع أطرافه ، وفي هذا توسعة على القارىء ، وعدم قصره على حرف ، ولا سيما حيث كان مجبوراً عليه أن يغير السكامة عن القرآن ويحيد بها عن وجهها المسموع ^(٢)

(ثانيهما) اختلاف في اللفظ والمعنى مع صحة المعنيين كليهما ، وحكمة هذا أن تكون الآية بمنزلة آيتين وردتا لافادة المعنيين جميعاً ، كاختلاف قراءتي « مالك يوم الدين » بالآلف و « ملك يوم الدين » بغير الالف ، فقد أفادت إحدى

(١) مشكل القرآن لابن قتيبة

(٢) من أثر تعدد القراءات حفظ كثير من طرق البيان وضروب الالفاظ وان لم يكن

القصده من القرآن تعليم اللفظ وتقرير أساليب خطابها وفنون بيانها

القراءتين أن الله مالك يوم الدين يتصرف فيه كيف شاء ، وأفادت الأخرى انه ملكه الذي يحكم فيه بما يريد

اما اختلاف اللفظ والمعنى مع تضاد المعنيين فهذا لا أثر له في القرآن ، قال أبو محمد بن قتيبة في مشكل القرآن : الاختلاف نوعان : اختلاف تغاير واختلاف تضاد ، فاختلاف التضاد لا يجوز ، ولست واجده بحمد الله في شيء من كتاب الله ، واختلاف التغاير جائز . ثم ضرب لهذا النوع من الاختلاف أمثلة من الآيات ، وأتى في بيان جوازه على ناحية أن كلا من المعنيين صحيح ، وأن كل قراءة بمنزلة آية مستقلة ، ولا جرم أن يكون هذا الاختلاف فناً من فنون الإيجاز الذي يسلكه القرآن في إرشاده وتعليمه

والآيات التي سردها المؤلف ، منها ما يرجع الى اختلاف اللفات كآية « وقالوا احجراً محجوراً » ومنها ما يفيد معنيين كل منهما مستقيم كآية « من أنفسكم » ومنها ما جاء على وجهين كل منهما فصيحٌ عربية كآية « يا جبال أوّبي معه والطير » أما آية « غلبت الروم » فنكتفي في الجواب عنها بان قراءتها بالبناء للمعلوم شاذة ، والشاذ ليس بقرآن ، وما علينا إلاّ يكون له معنى مستقيم

قال المؤلف في ص ٣٤ « إنما نشير الى اختلاف آخر في القراءات يقبله العقل ويسيفه النقل ، وتقضي ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التي لم تستطع أن تغير حناجرها وألسنها وشفاهها لتقرأ القرآن كما كان يتلوه النبي وعشيرته من قريش ، فقرأته كما كانت تكلم ، فأما لت حيث لم تكن تميل قريش ، ومدت حيث لم تكن تمد ، وقصرت حيث لم تكن تقصر ، وسكنت حيث لم تكن تسكن ، وأدغمت أو أخفت أو قللت حيث لم تكن تدغم ولا تخفي ولا تنقل . فهذا النوع من اختلاف اللهجات له أثره الطبيعي اللازم في الشعر في

أوزانه وتقاطيعه وبحوره وقوافيه بوجه عام »

كل نوع من اختلاف القراءات الثابتة يقبله العقل ويسيقه النقل ، وقد أريناك أن مالا يقبله العقل وهو اختلاف القراءتين المؤدي الى تنافي المعنيين ، غير موجود في القرآن ، ولا يستطيع المؤلف وشركاؤه أن يظفروا له بمثل (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) وأما ما يقوله من أن لهذه اللهجات أثرها الطبيعي اللازم في أوزان الشعر وتقاطيعه وقوافيه فمقتضى اتقان البحث أن يضرب مثلاً من هذه اللهجات وترى طلابه بالجامعة كيف لا تجد في هذه الأوزان والقوافي ما يصلح لأن يكون مظهر آثارها الطبيعية

قال المؤلف في ص ٣٤ « ولنا نستطيع أن نفهم كيف استقامت أوزان الشعر وبحوره وقوافيه كما دونها الخليل لقبائل العرب كلها على ما كان بينها من تباين اللغات واختلاف اللهجات »

لا يستطيع المؤلف أن يفهم كيف استقامت هذه الأوزان لقبائل العرب كلها مع تباين لغاتهم واختلاف لهجاتهم ! وهذه الشبهة من فصيلة شبهة مرغليوث التي أوردها في مقالة انكار الشعر الجاهلي بقوله « إن أول من وضع هذه الأوزان الشعرية وادعى أنه انتزعها من أشعار القبائل العربية الخليل بن أحمد المتوفى سنة ١٧٠ وقد قام أحد معاصريه وألف كتاباً أبطل به عمل الخليل » ^(١) وقد تعرض « أدور براونلش » في رده على مرغليوث لهذه الشبهة فقال « وما ذكره مرغليوث من أن بعضهم تقض على الخليل صنعه في أوزان الشعر ، فانا بمراجعة كتاب الارشاد نجد الذي ألف في التقض على الخليل لم يجد من العلماء قبولاً أو في الأقل لم يجد قبولاً من ياقوت وابن درستويه اللذين عدا « برزخا » كاذباً

وبهذا سقطت شبهة مرغليوث كان لم تكن »

أما شبهة المؤلف التي هي أخت شبهة مرغليوث أو ابنة عمها فتزاح من ساحة هذا البحث بأن الأوزان التي دونها الخليل ليست بالعدد القليل حتى يستبعد أن تكون أشعار هذه القبائل دائرة عليها ، فالخليل جعل أصولها خمسة عشر وزناً ، وهي الطويل والمديد والبسيط والوافر والكامل والهزج والرجز والرمل والخفيف والمنسرح والسريع والمضارع والمقتضب والمجث والمقتارب . وزاد عليها الاخفش وزناً آخر يسمونه المتدارك أو الخبيب .

فالمجموع ستة عشر وزناً ، وإذا لاحظت ما يذكرونه على أنه فروع لهذه الاصول مما يسمونه مجزوءاً ومشطوراً ومنهوكاً ، ثم ما يدخلها من علل وزحافات جائزة أو مستحسنة ، أرتفع حسابها الى مائة يضيّق عن أي لغة أو لهجة عربية .

قال المؤلف في ص ٣٥ « وإذا لم يكن نظم القرآن وهو ليس شعراً ولا مقيداً بما يتقيد به الشعر ، قد استطاع أن يستقيم في الاداء . هذه القبائل ، فكيف استطاع الشعر وهو مقيد بما تعلم من القيود ، أن يستقيم لها ، وكيف لم تحدث هذه الابهجات المتباينة آثارها في وزن الشعر وتقطيعه الموسيقي ، أي كيف لم توجد صلة واضحة بين هذا الاختلاف في اللهجة وبين الأوزان الشعرية التي كانت تصطنعها القبائل ؟ »

إن كان المؤلف يكتب لأولى الألباب فأولو الألباب لا ينزلون الى فهم ما يقوله إلا أن يأتي الى الفوارق بين لهجات العرب ويبرهم كيف يأتي بعض هذه اللهجات أن يفرغ في الأوزان التي استقرأها الخليل . والفوارق التي ذكرها في القراءات مما تحتمله هذه الأوزان جميعاً ، فإن أراد فوارق غيرها

واعتذر بأنه لا يعرفها ، فخير له ان يكتب هذا البحث حتى يقف عليها وتكون ملموسة له أو كالملموسة ثم يتحدث بها على بينة ويجد يومئذ من أولى الأبصار سامعاً وظهيراً

أورد المؤلف سؤالاً ملخصه : أن اللهجات استمرت قائمة بعد القرآن ، وفي هذا العهد كانت القبائل تتعاطى الشعر ، وإذا استقامت لهم أوزانه مع اختلاف اللهجات بعد الاسلام فما الذي يمنع من ان تستقيم لهم في العصر الجاهلي ؟ ثم قال كالحبيب عن هذا السؤال في ص ٣٥ « ولست أنكر ان اختلاف اللهجات كان حقيقة واقعة بعد الاسلام ، ولست أنكر ان الشعر قد استقام للقبائل كلها رغم هذا الاختلاف . ولكنني أظن أنك تنسى شيئاً يحسن ألا تنساه ، وهو أن القبائل بعد الاسلام قد اتخذت للأدب لغة غير لغتها ، وتقيدت في الادب بقيود لم تكن لتتقيد بها لو كتبت أو شعرت في لغتها الخاصة ، أي أن الاسلام قد فرض على العرب جميعاً لغة عامة واحدة وهي لغة قريش فليس غريباً ان تتقيد هذه القبائل بهذه اللغة الجديدة في شعرها ونثرها في أدبها بوجه عام . لم يكن التميمي أو القيسية حين يقول الشعر في الاسلام يقوله بلغة تميم أو قيس ولهجتها »

قال المؤلف فيما سلف ^(١) : « قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة » وقال هنا « إن الاسلام قد فرض على العرب جميعاً لغة واحدة هي لغة قريش » والخبر بمقتضى الاسلام يعرف أن القرآن أو الاسلام لم يفرض على العرب لغة واحدة ، واختلاف القراءات القائم على اختلاف اللهجات شاهد صدق على أن الاسلام لم يكاف القبائل بترك لهجاتها ولم يحملها على لغة « النبي وعشيرته من قريش »

والواقع ان الوحدة العربية التي استحکمت حلقاتها بهداية الاسلام ، وكون
أكثر القائلين بالدعوة الى هذه الهداية والممثلين لسياستها ينطقون باللغة التي
نزل بها القرآن ، وكون القرآن أصبح متلوأ بكل لسان ، هذه الاسباب
الثلاثة ذهبت بجانب عظيم من اختلاف اللهجات واصبحت اللغة الجارية على
ألسنة العرب تقارب لهجة القرآن ، فان أراد المؤلف بفرض القرآن وفرض
الاسلام هذا المعنى ، وأغضينا عن هذا التعبير الذي يوهم طلاب الجامعة أن
الاسلام يفرض على الناس لغة واحدة ، كان معنى جوابه أنه وجد سبب طبيعي
لتوحيد تلك اللهجات أو تقاربها وهو واقعة الاسلام

ونحن نعرف ما للاسلام من تأثير في تقارب اللهجات ، وهذا لا يمنع من أن
يكون سبب آخر طبيعي قد وجد قبل ظهور الاسلام فساق ذوي العقول المتعجه من
هذه القبائل الى أن يشتركوا في لغة يصوغون فيها الأشعار والخطب مسجعة أو
مرسلة ، وقد ذكرناك بسبب يصح أن يكون السائق الى هذه اللغة الأدبية ،
وهو فصاحة لسان قريش ، وتلك الجامع التي كانت تنعقد حوالى مكة وتؤمها
القبائل للتفاخر بالاحساب أو التنافس في حلبة البيان

ضرب المؤلف لذلك الجواب ثلاثة أمثل :

(أولها) أن الدوريين كانت لهم لهجة وأوزان دورية ، ولما ظهرت أثينا
على البلاد اليونانية عامة عدلوا عن لهجتهم وأوزانهم الى اصطناع اللهجة والأوزان
اليونانية والنثر الاتيكي

(ثانيها) أن لكل إقليم في فرنسا لغة ذات قوام خاص ، ومع ذلك فأهل

الاقليم اذا أرادوا أن يظهروا آثارا أدبية يعدلون عن لغتهم الاقليمية الى اللغة الفرنسية

(نالتها) أن في مصر لهجات وأوزانا مختلفة ، ومع هذا فإن من ينظم الشعر الأدبي ويكتب النثر الأدبي يعدل عن لهجته الاقليمية الى هذه اللغة لغة قريش ولهجتها . وقد أخذت المؤلف عند ضرب هذا المثل نشوة فاتح البلاد بعد حروب عنيفة فافتتحه بقوله ، في ص ٣٧ « وأنا أشعر بالحاجة الى أن أضرب مثلاً آخر قد يدهش له الذين يدرسون الأدب العربي ، لأنهم لم يتعودوا مثله من الباحثين عن تاريخ الأدب »

لندع البحث في هذه الجملة من جهة صلتها بنفس كاتبها ودلائها على ازدهانه بما يسميه رأيا له وإن كان مطروحا في كل سبيل ، ولا يحتاج الأحداث في فهمه الى تلقين ، وإنما نعرض لبحثها من حيث صلتها بالمثل الذي ألقاها في صدره ، فإن إهمال نقدها من هذا الوجه « قد يدهش له الذين يدرسون الأدب العربي لأنهم لم يتعودوا مثله من » الناقدين للحديث الذي يتغنى صاحبه بمدح قبل أن يصل الى آذان قرائه

هل من أحد يقرأ أو يستمع الى من يقرأ ، لا يدري أن اللهجة التي يقال فيها الشعر وتؤلف فيها الكتب غير اللهجة التي يتحاور بها الناس في شؤونهم الخاصة أو العامة ؛ ومن ذا الذي يقرأ أو يسمع مقالا أو اعلاناً في هذه الصحف السيارة ، أو قصيدة لاحد أدباء العصر فلا يفرق بين لهجتها واللهجة التي يتحدث بها السوق أو ينظم بها بعض الأميين ما يسمونه « زجلا »

فإن قال المؤلف : إنهم يدركون هذا الفرق ولكنهم لا يستطيعون كما استطاع ضربه مثلاً لحال العربية الفصحى مع بقية اللهجات بعد ظهور الاسلام ، قلنا : إن ربط حال اللغة الفصحى في هذا العصر بحالها يوم ساد الاسلام ، قد

يحفل به الاطفال الذين لم يأخذوا في أذهانهم غير البديهيات ، أما الذين يدرسون الأدب العربي فلا أحسبهم يحفلون به فضلاً عن أن يدهشوا له ، فقد جالوا في نتائج عقول راقية ، وألفوا من الآراء المستنبطة بحكمة وروية مالا يبقى لأمثال هذا الحديث في أعينهم قيمة ولا خطراً

ولعل المؤلف رأى بعض طلابه في الجامعة العتيقة يقابلون ما كان من نوع هذا الحديث بالتصديده ، فتخيل أن كل من يسمع حديثاً كهذا تقع به الدهشة على وجه الأرض أنني كان قائماً ، ولم يستطيع أن يكتم هذا الخيال فقال « أضرب مثلاً آخر قد يدهش له الذين يدرسون الأدب العربي لأنهم لم يتعودوا مثله من الباحثين عن تاريخ الأدب » ١

وهذا الحديث المدهش - على سذاجته وعدم توقف استنباطه على قريحة جيدة - قد وقع الى أذن المؤلف ما يشابهه يوم تلى عليه مقال الدكتور مرغليوث المنشور في مجلة الجمعية الآسيوية حيث يقول « نعلم أن سطوة الاسلام أرغمت قبائل جزيرة العرب على توحيد لغتهم بتقديمه مثلاً أدبياً لا يقبل الجدل في جودته وعلو شأنه وهو القرآن ، ولهذا نظائر فان فتوحات رومة عملت بإيطاليا وبلاد الغول وإسبانيا مثل ذلك ، ولكن من الصعب قبول فكرة أن يكون قبل هذا العامل الحيوي لغة عامة لقبائل الجزيرة تختلف عن لغات المخطوطات وتشمل جميع الجزيرة »

قال المؤلف في ص ٣٨ « فالسألة اذن هي أن نعلم : أسادت لغة قريش ولهجتها في البلاد العربية وأخضعت العرب لسلطانها في الشعر والنثر قبل الاسلام أم بعده ؟ اما نحن فتوسط وتقول : انها سادت قبيل الاسلام حين عظم شأن قريش وحين أخذت مكة تستعجل الى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الاجنبية

التي كانت تتسلط على أطراف البلاد العربية ولكن سيادة لغة قريش قبيل الاسلام لم تكن شيئاً يذكر ولم تكن تتجاوز الحجاز »

يعترف المؤلف بأن لسان قريش أحرز سيادة العهد الجاهلية ثم يزعم أن هذه السيادة لم تمتد في عصر الجاهلية الا قليلا عبر عنه بقيل الاسلام، وقد شعر بأن المقدّر لطور من أطوار الامم يحتاج الى بيان بدئه وأصل نشأته ، فذكر أن مبدأ تلك السيادة الحين الذي عظم فيه شأن قريش وأخذت مكة تستحيل فيه الى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الاجنبية التي كانت تتسلط على أطراف البلاد العربية

متى أخذت قريش في نهضة عربية ترمي الى مقاومة السياسة الاجنبية ؟ حدثنا التاريخ أن أحد ملوك الحبشة باليمن خرج بجيش قبل البعثة النبوية بنحو أربعين سنة وأقبل يشق البلاد العربية حتى نزل بالحرم ليهدم البيت الحرام، ولولا حماية الله لأصبحت الكعبة خاوية على عروشها

حدثنا التاريخ أن حرباً وقعت بين الفرس وبعض القبائل العربية في صدر البعثة النبوية وهي المسماة يوم ذي قار ، ولم تلمح من خلال هذه الواقعة أو من ورائها صلة بين تلك القبائل وهؤلاء القائمين بنهضة سياسية عربية

فان كان المؤلف لا يصدق بخبر هذا اليوم ، فليأتنا بمحدث أو ثقی منه سنداً يشهد بان قريشاً قامت قبيل الاسلام بحركة ترمي الى وحدة عربية سياسية لانطالبه باثبات أن قريشاً دخلت أو اشتركت في حرب مع أمة أجنبية ، ولا نطالبه باثبات أنها كانت تأتي الى مثل « أولئك الذين قاموا بمجادلون النبي ﷺ بقوة الجدال والقدرة على الخصام والشدة في المحاورة » وترسل منهم وفوداً يطوفون في البلاد ويعقدون بين هذه القبائل وحدة سياسية عربية . بل نطالبه بأيسر من هذا كله ، وهو أن هذه القبائل كانت تنهج البيت الحرام في كل عام ويتسابق شعراؤها وخطباؤها في حلبة البيان ، فهل يستطيع أن يأتينا ببيت

من قصيدة أو فقرة من خطبة قام بها قرشي أو غير قرشي يدعو بها الى « وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الاجنبية » ؟

ولعل المؤلف لا يجد في تاريخ العرب قبل الاسلام سوى أن لمكة حرمة ولغة قريش فضل فصاحة ، فمن اعترف للسان قريش بسيادة في الجاهلية وأراد أن يضم مبدأ لهذه السيادة ، فليبحث عن منشأ تلك الحرمة ، ثم ليبحث عن العصر الذي أخذت فيه لغة قريش زخرفها ، فإن هو اهتدى الى ذينك الأمرين سبيلاً ، أمكنه تقدير زمن تلك السيادة تقديراً يتلقاه جبهة التاريخ بارتياح

قال المؤلف في ص ٣٨ « ولندع هذه المسألة الفنية الدقيقة التي نعترف بأنها في حاجة الى تفصيل وتحقيق أوسع وأشمل مما يسمح لنا به المقام في هذا الفصل الى مسألة أخرى ليست أقل منها خطراً ، وان كان أنصار القديم سيجدون شيئاً من العسر والمشقة ، لانهم لم يتعودوا هذه الريبة في البحث العلمي ، وهي أنا نلاحظ أن العلماء قد اتخذوا هذا الشعر الجاهلي مادة للاستشهاد على الفاظ القرآن والحديث ونحوهما ومذاهبهما الكلامية . ومن الغريب أنهم لا يكادون يجدون في ذلك مشقة ولا عسراً ، حتى انك لتحس كأن هذا الشعر الجاهلي انما قد على قد القرآن والحديث كما يقد الثوب على قدر لابس لا يزيد ولا ينقص عما أراد طولاً وسعة ، اذن فنحن نجهر بأن هذا ليس من طبيعة الاشياء وان هذه الدقة في الموازنة بين القرآن والحديث والشعر الجاهلي لا ينبغي أن تحمل على الاطمئنان الا الذين رزقوا حظاً من السذاجة لم يتح لنا مثله . انما يجب أن نحملنا هذه الدقة في الموازنة على الشك والحيرة وعلى أن نسال أنفسنا أليس يمكن أن لا تكون هذه الدقة في الموازنة نتيجة من نتائج المصادفة ، وانما هي شيء تكلف وطلب وأنفق فيه

أصحابه بياض الأيام وسواد الليالي .

كانت سوق الأدب في البلاد العربية قائمة ، وبضاعة الشعر ناققة . قرائح ترسل اللطافي نظماً ، وقلوب سرعان ما تحيط به حفظاً . ويساعد القرائح على ما تصدر من الشعر ، والقلوب على ما تعي من بدائعه أن ليس هناك علوم كثيرة وفنون شتى ، تتجاذب القرائح ويذهب كل منها بنصيب من الفكر ، أو يحوز ناحية من القلب . فعلى الباحث في تاريخ الأدب أن يدرس حال العرب كأنه يعيش بين ظهرانهم ، ولا يتسرع الى انكار أن تصدر ربيعة أو قيس أو نمير من الشعر في عصر أكثر مما تصدر الشام أو مصر أو العراق في مثله .

على أن إقامة الشاهد في تفسير القرآن غير موقوف على الشعر الجاهلي بل يتناول العلماء من شعر من نشأوا في الإسلام كالفرزدق وجريز والاختل وعمر ابن أبي ربيعة . ومن التفت في تاريخ الأدب يمينا وشمالا ونظر الى كثرة من نبت في البلاد العربية من الشعراء جاهلية وإسلاما ، عجب لفقد الشاهد لكلمة غريبة في القرآن أو وجه من وجوه أعرابه أشد من عجبه لوقوع يدهم عليه كلما تقبوا عنه ، فمن النظر الخاسي . أن نحكم على هذه الشواهد بالاصطناع وندخل الى الحكم عليها من باب موازتها للمستشهد عليه بزعم أن هذه الموازنة منافية لطبيعة الأشياء .

فإذا كان القرآن وارداً بلسان عربي مبين ، وكانت المواضع التي يحتاج في بيانها الى الشاهد معدودة ، وكان الشعر العربي في ثروة طائلة ، أفصدق أحد أن سوق بيت يطابق المعنى المستشهد عليه متاف لطبيعة الأشياء !

والصواب أن نذهب في قد هذه الشواهد من نواح غير هذه الناحية ، كجهة النظر في حال الراوي ، أو جهة الذوق الذي تقلب في فنون الشعر وعرف طرز كل عصر ونزعة كل شاعر

. ونحن لا ننكر أن يكون فيما يساق للاستشهاد على تفسير القرآن شعر مخنلق

ينبه عليه أهل الدراية بفن الادب من قبل ، أو ينقده مؤرخ أو أديب مطبوع من أهل هذا العصر ، والذي لا يقبله الراسخون في العلم أن يطرح هذا الشعر الذي يدخل في تفسير آية أو حديث لمجرد الدقة في الموازنة بينه وبين الآية أو الحديث يعلم الذين يدرسون التفسير والحديث بحق أن ما يستشهد به في هذين العلمين ليس بالكثير الذي لو ثبت اصطناعه صحت دعوى أن هذا الشعر الذي ينسب الى الجاهلية ليس منهم في شيء ، فهذا تفسير الكشاف الذي يعد من أكثر التفاسير حملاً للشواهد اللغوية أما يحتوي نحوالف بيت ، وفي هذه الشواهد كثير من أشعار المخضرمين كحسان ولبيد والناطقة الجعدي ، والاسلاميين كروبة والفرزدق وجريز والعجاج وذو الرمة وأبي تمام وأبي الطيب والمعري وغيرهم

ثم ان كثيراً من الشواهد المعزوة للجاهلية تجدها في هذه المطولات التي يستحي المؤلف أن يقول: انها اصطنعت لاجل أن ينتزع منها شاهد على القرآن أو الحديث وما لم يكن من هذه المطولات تجده وارداً في قصائد أخرى يصعب ادعاء أن تكون اختلقت لاجل ما تحتوي عليه من البيت المحتاج اليه في الاستشهاد فلو بحث المؤلف هذه الشواهد بروية لوجد الشعر الجاهلي الذي يحتمل أن يكون مصطنعاً لاجل الاستشهاد على القرآن مقداراً لو ثبت وضعه لم يكن له أثر في الدلالة على أن الشعر الجاهلي مزور، مصنوع

خرج المؤلف بعد هذا الى الحديث عن ابن عباس رضي الله عنه وأتى على قصة نافع بن الأزرق ، ووسمها بميسم الوضع ولم يستند في هذا الحكم الا الى أن تصديقها من السداجة وان أهل الفقه لا يشكون في وضعها . ومرمى كلامه الى انكلو أن يبلغ ابن عباس في حفظ الشعر منزلة نحو له أن يجيب عن نحو مائتي مسألة في التفسير

وبسوق على كل مسألة بيتاً من الشعر ، ثم ردد الغرض الداعي الى وضعها على وجوه ، وهي اثبات أن الفاظ القرآن كلها مطابقة للفصح من لغة العرب ، أو إثبات أن عبد الله بن عباس كان من أقدر الناس على تأويل القرآن ومن أحفظهم لكلام العرب الجاهلين ، أو إفادة معاني طائفة من الفاظ القرآن في صورة قصة ثم خفف من غلوائه شيئاً وقال في ص ٤٠ « ولعل لهذه القصة أصلاً يسيراً جداً ، لعل نافعاً سأل ابن عباس عن مسائل قليلة فزاد فيها هذا العالم ومدّها حتى أصبحت رسالة مستقلة يتداولها الناس »

ليس بالبعيد عن ابن عباس أو غيره ممن يصرف ذهنه الى رواية الشعر أن يحفظ منه ما يحتوي نحو مائتي بيت تصلح للاستشهاد على تفسير طائفة من الفاظ القرآن ، وليس بالغريب أن يكون ابن عباس أو ذو النعبة كابن عباس قد بلغ في سرعة الخاطر وجودة الذاكرة أن يحضره البيت الصالح للاستشهاد عند ما تطرح اليه المسألة ، فقد رأينا من بعض أساتذتنا ما يجعل هذه القصة حادثاً غير خارق لسنة الله في الخليفة ، كنا نرى استاذنا أبا حاجب يحفظ من الشعر الفصح ما يجعله قادراً على أن يضرب منه المثل للمعاني والوقائع التي تخطر في الخيال ، وتكاد لا تسأله عن معنى لفظ غريب أو وجه من الاعراب إلا أتاك بالشاهد على البداة أو بعد تأمل قريب ، وقد يقول قائل : إن هذا الشأن أيسر من شأن ابن عباس لأن ذلك الاستاذ قد حفظ تلك الشواهد من مثل التسهيل والمغني وتاج العروس وغيرها من الكتب التي تربط الشواهد بمسائلها . أما قصة ابن عباس فيظهر منها أنه يتناول الشاهد من بين ذلك الشعر الكثير ويضعه على المسألة مثلما يصنع المجتهدون في علم اللغة ، وذلك يحتاج الى بحث وأناة ، فالجواب عن نحو مائتي مسألة بمثل تلك السرعة فيه غرابة تلفت النظر الى القصة أو قدح الريبة في صحتها

هذا البحث مقبول ولكني أريد أن أقول : إن هذه الغرابة وحدها لا تكفي في الحكم على القصة بالوضع ، فمن المحتمل أن يكون ابن عباس ممن يقضي جانباً من وقته في التماس الشواهد على تفسير الغريب من القرآن حيث رأى الناس مقبلة أو محتاجة الى هذا النوع من العلم ، فيكون جوابه عن مسائل ابن الأزرقي نتيجة بحث سابق وتأمل غير قليل ، فلا غرابة أن يلتمس ابن الأزرقي الجواب عقب كل مسألة يطرحها عليه

وإذا كانت الغرابة لا تكفي للقطع باصطناع هذه القصة فلنذهب في البحث

عنها من جهة الرواية لعلنا نجد في البحث من هذه الجهة هدى

روى ابن الأنباري في كتاب الوقف والابتداء نبذة منها بسند متصل بمحمد بن زياد اليشكري عن ميمون بن مهران . وميمون بن مهران ثقة ، ولو اطردت القصة مارة على رجال من مثله الى ابن الأنباري لم نجد مانعاً من دخولها في تاريخ الأدب الصحيح ، ولكن محمد بن زياد اليشكري مطعون في أماته ، قال ابن معين : كان يفتد قوم كذابون يضعون الحديث منهم محمد بن زياد ، وقال أحمد بن حنبل بعد أن وصفه بوضع الحديث : ما كان أجراه ! يقول حدثنا ميمون بن مهران في كل شيء .

وزوى الطبراني في معجمه الكبير قطعة منها على طريق جويهر عن الضحاک

ابن مزاحم ، والضحاک بن مزاحم لم يلق ابن عباس ، وهو في نفسه موثق به عند قوم مضعف عند آخرين ، وأما جويهر فمعدود من الضعفاء ، سئل عنه علي بن المديني فضعفه جداً وقال : جويهر أكثر على الضحاک ، روى عنه أشياء مناكير وروى هذه المسائل الجلال السيوطي في كتاب الاقناع بسند يتندي ، بشيخه

ابن هبة الله محمد بن علي الصالح ، وينتهي الى أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم لأنصارى ، وفي هذا السند رجال يوثق بروايتهم ولكنك تجد من بينهم

آخرين قدم علماء الحديث وطرحوهم الى طائفة وضاع الأحاديث ، كمحمد بن
أسعد العراقي المعروف بابن الحكم ، وعيسى بن يزيد بن دأب الليثي
ومني لم نجد في طريق رواية القصة ما يثبت على النقد أصبحت القصة من
قبيل ما يروى لقائده الأدبية ، وضعفت عن أن تستقل بالدلالة على معنى
تاريخي لاشبهة فيه

ادعى المؤلف أن التكلف والانتحال للاغراض التعليمية الصرفة كان
شائعاً معروفاً في العصر العباسي ، وقال : لا اطلل ولا أتعق في إثبات هذا ،
إنما احيلك الى كتاب الأمالي لأبي علي القالي وإلى ما يشبهه من الكتب ،
ثم قال في ص ٤١ « سترى مثلاً بناتنا ^(١) سيعاً اجتمعن وتواصفن أفاضن آبائهن
فتقول كل واحدة منهن في فرس أبيها كلاماً غريباً ومسجوعاً يأخذه أهل
السذاجة على أنه قد قيل حقاً ، في حين أنه لم يقل ، وإنما كتبه معلم يريد أن يحفظ
تلاميذه أوصاف الخيل وما يقال فيها ، أو عالم يريد أن يتفهق ويظهر كثرة ما
وعى من العلم . وقل مثل ذلك في سبع ^(٢) بنات اجتمعن وتواصفن المثل الأعلى
للزوج الذي تطمع فيه كل واحدة منهن ، فأخذن يقلن كلاماً غريباً مسجوعاً في
وصف الرجولة والفتوة والتعريض والتلميح الى ما تحب المرأة من الرجل »

لا بعيننا أن تبقى قصتنا البنات السبع في هذا الأدب القديم ، أو تطرحا من
حسابه وتذهبا كما ذهب أولئك البنات عينا وأثرا ، والذي يعيننا تقده هنا أن
المؤلف يكاد يذهب الى أن ما يذكر في تاريخ الأدب قسيمان : ما هو ثابت قطعاً ،

(١) كذا في كتاب الشعر الجاهلي ، وفي الأمالي لأبي علي القالي ج ١ ص ١٨٧ اجتمعت
خمس جوار من العرب قلن هلمن نصف خيل آبائنا . . .

(٢) كذا في كتاب الشعر الجاهلي ، وفي أمالي القالي ج ١ ص ١٦ قالت هجوز من
العرب لثلاث بنات لها صنفن ما تحبين من الأزواج . . .

وما هو مكذوب لا محالة ، والمعروف أن من بين هذين القسمين قسماً يقف فيه المؤرخ المحقق فلا يستطيع أن يقول عليه : إنه موثوق بصحته ، ولا يستطيع أن يصفه بالكذب الذي لا مزية فيه ، وشأنه فيما يقضي عليه بالكذب قضاء فاصلاً أن يذكّر الطريق الذي وصل منه إلى معرفة اصطناعه ، والمؤلف حكم على حديث البنات ولم يأت بدليل أو أمانة على اختلاقه ماعدا وصفه له بأنه كلام غريب مسجوع ، إذاً لم ينكره المؤلف إلا لأنه غريب مسجوع ، واشتمال الكلام على الغرابة والسجع غير كاف في الحكم عليه بالاختلاق

أما الغرابة فإن المغزو اليهن هذا الحديث عرب ، والألفاظ من نوع اللغة المستعملة في محاوراتهم ومسامراتهم ، وقد تكون غريبة بالنسبة إلى الناشئ ، في غير عهدهم حيث لا تلاقيه هذه الكلمات في كلام فصحاءهم إلا قليلاً

وأما السجع فنحن نعلم أنه أقرب منالاً وأيسر من صناعة الشعر ، بل هو أدنى مأخذاً من الرجز ؟ والتواتر شاهد بان في الناس من يقول الشعر أو الرجز على البداهة ، ومتى صح ارتجال الكلام الموزون لم يكن في الحديث الجاري على أسلوب السجع غرابة تدعو إلى الحكم عليه بالاصطناع ، ومن المحتمل أن يكون الفتيات كافتيان يتدربن لذلك العهد على طريقة السجع حتى ينقاد لهن ويجري على ألسنتهن كما يجري عليها المرسل من القول ، ونحن لا نذهب إلى أن مثل هذه القصة داخل في التاريخ الموثوق بصحته ، لأن طريق روايتها لا يكفي في الدلالة على أنها وقعت حقاً ، ونرى مع هذا أن الباحث الحكيم وهو الذي يفصل الحكم على قدر البحث لا يقول على حديث « إنه لم يقل » إلا أن يأتي في بحثه بما يستدعي هذا الحكم القاطع ، وقد عرفتم أن المؤلف إنما وضع حكمه على غرابة الكلام وسجعه وهما جائزان على العربي الفصح ، فلا تدخل هذه القصة وأمثالها في قبيل ما يحكم عليه بأنه كذب لا محالة ، ولا تتعدى في نظر المؤرخ المحقق موقع الظن الذي

يسوغ له تدوينها لينتفع بما فيها من أدب وليتألف من مجموع أخبارها ما يكون
كلمرة ينظر فيه كيف كان حال المرأة في الجاهلية

قال المؤلف في ص ٤١ : ولكني بعدت عن الموضوع فيما يظهر ، فلا أعد
إليه لأقول ما كنت أقول منذ حين ، وهو أن من الحق علينا لا نفسنا وللعلم أن
نسأل ، أليس هذا الشعر الجاهلي الذي ثبت أنه لا يمثل حياة العرب الجاهليين
ولا عقليتهم ولا ديانتهم ولا حضارتهم بل لا يمثل لغتهم ، أليس هذا الشعر قد وضع
وضعا وحمل على أصحابه حملا بعد الإسلام ؟ أما أنا فلا أكاد أشك الآن في
هذا . ولكننا محتاجون بعد أن ثبتت لنا هذه النظرية أن نتبين الأسباب المختلفة
التي حملت الناس على وضع الشعر وانتجائه بعد الإسلام .

ختم المؤلف الكتاب الأول بهذه الفقرات ، وكأنه آانس في نفسه الفوز
على « أنصار القديم » فدارت في رأسه نشوة وانطلق يمزح معك بقوله « ولكني
بعدت عن الموضوع فيما يظهر » يقول هذا وهو لا يشعر بما تصنع الأقلام فيما
تركة خلفه من آراء منهوبة ومعان لا توجد إلا في خياله

يقول المؤلف : إن من الحق علينا أن نسأل : أليس هذا الشعر الجاهلي
الذي ثبت أنه لا يمثل حياة العرب الجاهليين ولا عقليتهم ولا ديانتهم ولا حضارتهم
بل لا يمثل لغتهم

ادعى المؤلف فيما سلف أن الجاهليين كانوا في علم وذكاء وقوة عقل فوق
ما يمثل هذا الشعر الجاهلي ، ولم يفرغ على هذه الدعوى دليلا غير الآيات الدالة
على أنهم كانوا يجادلون النبي ﷺ ويحاورونه في الدين وفيما يتصل بالدين من
تلك المسائل المعضلة التي ينفق فيها فلاسفة أمثال المؤلف حياتهم دون أن يوقفوا
إلى حلها . وقد جاذبناه أطراف المناقشة هنالك ، وأربناك رأي العين أن هذا

الشعر الجاهلي أنفس بضاعة تفاخر بها أمة ذات ذكاء فطري وتفكير لا يستمد من دراسة أو تعليم

وقد تسأل قبل المؤلف مرغليوث وجرجي زيدان عن هذا الشعر الجاهلي لماذا لم يمثل ديانة العرب ؟ أما مرغليوث فقد اتخذ قلة اشتغال الشعر الجاهلي على الآثار الدينية كما اتخذ المؤلف شاهداً على أن هذا الشعر ليس من الجاهلية في شيء ، وأما جرجي زيدان فلكونه أصبر على البحث من المؤلف وأعرف بحال الشرق من مرغليوث أجاب عن هذا السؤال بما قصصناه عليكم ، وخلاصته أن حال العرب لذلك العهد ليست كحال من يعنى في شعره بكثرة التعلق بالمعاني الدينية ، وإن المسلمين لم يكونوا ممن يرغب في نقل شعر يحتوى على آثار دياناتهم برونها غير مستقيمة ، وليس بمستنكر عليهم أن يحمدوا بروايتهم عن بيت أو أبيات يظهر فيها أثر نحلة أو ديانة قاموا بالدعوة الى شرع يريد الظهور عليها ، وعلى الرغم من عدم احتفالهم برواية هذا النوع من الشعر فقد بقى له أثر في بعض الكتب الأدبية أو التاريخية

يقول المؤلف : إن هذا الشعر لا يمثل حضارتهم ، ولم يبحث في هذا الموضوع ولا فيما سلف عن هذه الحضارة حتى يظهر أمرها ويوازن بينها وبين هذا الشعر ليعلم : هل هو ملائم لتلك الحضارة أم غير ملائم لها ، ولم يكن منه فيما سبق سوى أنه كان يدخل هذا المعنى في أثناء حديثه عن قوة عقليتهم واستنارتهم وعلمهم بالسياسة ، كقوله : كانوا أصحاب عيش فيه لين ونعمة ، وقوله : وإذا كانوا أصحاب علم ودين وسياسة فما أخلقهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية ، وكذلك كان يدخل في أثناء الحديث اسم الثروة دون أن يدل على أسبابها أو يأتي على شيء من آثارها

والصواب أن من ينظر في هذا الشعر الجاهلي بشيء من التدبر ، وينظر

في حضارة القبائل التي عاش فيها أولئك الشعراء ، بأي مرآة شاء وعلى أي مظهر تنسئ له ، لا يستطيع أن يدرك تفاوتاً بين هذا الشعر وتلك الحضارة الا اذا اشتد حرصه على أن يقول : إن هذا الشعر ليس من الجاهلية في شيء .
فهذا الشعر الجاهلي يمثل من الحضارة ما يمثله شعر الاسلاميين قبل أن تلبس البلاد العربية ثوب الحضارة الذي نسجه فاتحو بلاد قيصر وكسرى ، ولا ينبغي لأحد أن يزعم أن الحضارة في الجاهلية كانت أجلى مظهر وأوفى وسائل من حضارة العرب لعهد ظهور الاسلام

يقول المؤلف : ان هذا الشعر لا يمثل لغتهم ، وهو إنما يفي هذا القول على نظرية العزلة العربية ونظرية جهلهم وغياوتهم وتوحشهم ، ولو نظر الى أن في الامة العربية علماً وذكاء ، ونظر الى أنها كانت ترتبط بصلة التعارف وتعتقد مجامع تشهدها القبائل على اختلاف أوطانها ، لسهل عليه أن يفهم كيف تكونت على طول الأيام لغة أدبية تتناولها السنة البلغاء حين تنطلق في شعر أو خطابة فالشعر الجاهلي يمثل اللهجة التي يتحراها الشعراء لتضرب قصائدهم في البين واليسار ، وتسير مسير المثل لا تقف في واد ، ولا يختص بها قوم دون آخرين . وقد يظهر على لسان الشعر أثر من لهجته الخاصة ، وربما غيَّره الرواة الى اللهجة الادبية من غير أن يخسر وزن القصيدة حرفاً

يقول المؤلف : ولكننا محتاجون بعد أن ثبتت هذه النظرية أن نتبين الاسباب التي حملت على وضع الشعر ، وهذا صريح في أنه انتهى من تقرير النظرية وأنه نزل كنياته وكناته مرغليوث في الاستشهاد عليها ، وأما يريد بعد هذا أن يبحث في الاسباب الخاملة على الالتحال ، ونحن محتاجون بعد أن صقطت هذه النظرية أن تناقشه في بحث هذه الاسباب لانه رمى فيه عن القوم التي رمى عنها في هذه النظرية البائسة ، وليس من اللائق أن ندعه يضرب في

غير مفصل ويمشي في غير طريق، وانه لتعز علينا أن تضع هذه الطائفة
القليلة من المستنيرين أقدامها على اثره ، فتستبدل بالصالح من المؤلفات الجديدة
لاخير فيه

الكتاب الثاني

أسباب انتحال الشعر

— ١ —

ليس الانتحال مقصوداً على العرب

ذكر المؤلف في بدء هذا الفصل أنه يجب على الباحث أن يتعود درس
تاريخ الأمم القديمة ليفهم تاريخ الأمة العربية على وجهه . وقال : إذا كان
هناك شيء يؤخذ به الذين كتبوا تاريخ العرب وآدابهم فلم يوفقوا الى الحق فيه ،
فهو أنهم لم يعلموا إلماً كافياً بتاريخ هذه الأمم القديمة ، أو لم يخطر على بالهم
أن يقارنوا بين الأمة العربية والأمم التي خلت من قبلها . ثم قال في ص ٤٣
« والحق أنهم لو درسوا تاريخ هذه الأمم القديمة وقارنوا بينه وبين تاريخ
العرب لتغير رأيهم في الأمة العربية ، ولتغير بذلك تاريخ العرب أنفسهم »

الاطلاع على تاريخ الأمم القديمة يفيد في درس تاريخ العرب وآدابهم ،
وهذا الاطلاع إنما يفيد الباحث الذي يستقبل الحقيقة بنظر مستقل وقلب خالص
من التجيز الى ناحية ، فان كان المطلع على تاريخ الأمم القديمة يحمل فكراً غير
منتظم ، أو كان يحمل للأمة العربية ازدراء وجفاء ، كان اطلاعه شراً من عدم
اطلاعه ، وكذلك حال وسائل الخير إذا وقعت الى يد لم تكن مستعدة

لان تعمل صالحاً

إن الذي يتلقى تاريخ الأمم القديمة كما يتلقاه القرطاس بسذاجة أو بما معه

من بحث وتعليل ، لا ينتظر منه أن يتناول تاريخ العرب وآدابهم فيجيد النظر ويحسن القياس وينبت في الأدب نباتاً حسناً ، فإذا ضم إلى عجزه عن التفكير الصحيح نزعة شعوبية ثم ترامي على قياس الوقائع بأشباها رأيت الواقعة العربية تقاس على الواقعة اليونانية أو الرومانية في حال أن الواقعتين يفترقان مبدأ ويختلفان آراء . وهذا كتاب في الشعر الجاهلي قد خاض في تاريخ الأدب العربي ، ومؤلفه مُلمٌ بجانب من تاريخ اليونان والرومان ، ولم يأت هذا الكتاب بقياس مقبول أو رأي محدث سليم ، ونحن لا نرى سبباً لعدم توفقه سوى أن مؤلفه يبحث في غير رفق وأناة ويحرص على أن يهضم حق العرب بعد الإسلام هل يجد المطلع على تاريخ اليونان والرومان أثراً يتصل بموضوع الشعر الجاهلي أكثر من أن شعراً كثيراً اصطنع في هاتين الأمتين وحمل على القدماء من شعرائهم أو على شعراء خياليين . وهل يستطيع الباحث الملمٌ بذلك التاريخ أن يبني على هذا الاثر شيئاً سوى إمكان أن يكون رواية الشعر الجاهلي قد اظموا شعراً وعزوه إلى القدماء زوراً وكذباً ؟

أنصار القديم يسلمون باحتمال أن يكون في هذا الشعر الجاهلي ما هو مختلف مصنوع بل يقولون : إن من هذا الشعر ما هو مختلف لا محالة . وإذا لم يكن لالملمهم تاريخ اليونان والرومان أثر في قضية الشعر الجاهلي سوى أن يخطر على بالهم احتمال أن يكون هذا الشعر مصنوعاً كالشعر المعزول إلى قدماء اليونان والرومان فإن علماء اللغة والأدب قد انتهوا إلى هذه الغاية قبل أن يعلموا أن من شعر تينك الامتين ما هو محمول على قدمائهم ، وشاهد هذا أنهم ينقدون ما يقع اليهم من الأشعار ، ويتساءلون عن طريق روايتها فلا يصح في أي أدب أو منطق أن يُعدّ قبولهم لكثير من هذا الشعر عدم توفيق إلى الحق أو أنه ناشئ عن عدم إلمامهم بتاريخ هذه الأمم القديمة إلماماً كافياً

ثم أخذ المؤلف يذكر الامة اليونانية والامة الرومانية ويعقد بينهما وبين الامة العربية ما يشبه المقارنة ، وهو أن كلا من هذه الامم تحضر بعد بداوة وخضع في حياته الداخلية لصروف سياسية مختلفة ، وانتهى الى نوع من التكوين السياسي دفعه الى تجاوز حدوده الطبيعية وبسط سلطانه على الارض ، ثم قال في ص ٤٤ « وفي الحق أن التفكير الهادي في حياة هذه الامم الثلاث انتهى بنا الى نتائج متشابهة ان لم نقل متحدة . ولم لا ؟ اليست هذه الاشارة التي قدمناها الى ما بين هذه الامم الثلاث من شبه تكفي لتحملك على أن تفكر في أن مؤثرات واحدة أو متقاربة قد أثرت في حياة هذه الامم فانتبت الى نتائج واحدة أو متقاربة »

في استطاعتنا أن نناقش هذه الجمل كما جاءت في غير صراحة ، ولكن القلم لا يرغب حين يخوض بحثاً علمياً أن يمتطى المواربة أو يكلم الناس رمزاً ، فلنطو الستار الذي سدله المؤلف وجلس يتحدث من ورائه ، فقد ينزع محارب الحقيقة الى الكنايات البعيدة والاياء الخفي حتى يحوك مقاله في بعض النفوس دون أن يجد في طريقه زاجراً ، ولا يرضى الذائد عن سبيلها الا أن يضع الغرض على ظاهر يدك ويريك المعنى في مرآة تقيّة فاما أن تقبل واما أن تأبى

يذهب المؤلف الى أن شأن العرب حين فتحوا الممالك وقاموا على سياسة الامم ، لا يختلف عن شأن الامتين اليونانية والرومانية في المؤثرات والنتائج ، يقول هذا وهو يقصد الى ان يجد ما للاسلام وشريعته من مزية او اثر في تلك النهضة العربية ، لانه يزعم ان مؤثراتها ونتائجها متحدة أو متقاربة مع لمؤثرات ونتائج نهضة لم تقم على اساس شريعة سماوية . وقد تعرض لهذه مؤثرات المشتركة بين الامم الثلاث ، فاذا هي تحضر بعد بداوة ، وصروف سياسية مختلفة ، وتكوين سياسي انتهى بها الى تجاوز الحدود الطبيعية . اما النتائج

الواحدة او المتقاربة فهي بسط السلطان على الارض ، ثم ان اليونان تركوا فلسفة وأدبا ، والرومان تركوا تشريعاً ونظاماً ، والعرب تركوا ادبا وعلماً وديناً

لا يخالف التاريخ في أن الوقائع تقوم على أسباب ، ولا نعارضه في أن تكون الاسباب ذاهبة في الغابر كسلسلة لا يعلم مبدأها الا مبدع الخليقة ، والتاريخ أيضاً لا يخالفنا في أن من الاسباب ما يخفى على الباحث ، ومن الاسباب ما يلحظه الباحث في صورة لا تنطبق على صورته الثابتة

فمن المحتمل أن المؤلف لم يدرك بعض أسباب النهضة العربية ، أو انه تخيله في غير صورته الواقعة ، ولا سيما بعد ان عرقت ان الملامه بجانب من تاريخ اليونان او الرومان لم يحمه من ان يضم في كتابه رأياً ذاعوج ، او خيالة في ثوب حقيقة

لا يلتبس على أحد أن هذه الامم تحضرت بعد بدائة ، وآتت عليها صروف سياسية مختلفة ، ثم انتهى بها تكوينها السيامي الى بسط سلطتها في الارض . وهل اشترا كها في هذه الاطوار العامة يكفي لتحقيق ان مؤثراتها ونتائجها واحدة او متقاربة ؟

ذلك ما ريد بحثه في كلمة نفصلها على مقدار ما يذكرك بانحراف المؤلف عن الواقع ويريكه كيف يخرج عن نظام البحث ليقضي وطر الدعوة الى غير هداية القرآن

يكاد الدين يدرسون تاخير الامم لا يختلفون في أن فتح العرب لهذه الممالك كان أمراً عجباً . وشهود هذا لا يأخذهم عدّ وانما أسوق منهم شاهدين : احدهما غربي والآخر شرقي ، وكلاهما لا ينهم بأنه تحدث عن عاطفة أو محابة للإسلام بسط في دواعي العجب من ذلك الانقلاب البديع « لوثر وب ستودارد في جاضر العالم الاسلامي ^(١) حيث قال : « كاد يكون نبأ نشوء الاسلام

النبا الاعجب الذي دون في تاريخ الأعصار ، ظهر الاسلام في أمة كانت من قبل ذلك العهد متضعضة السكان ، وبلاد منحطة الشأن ، فلم يمس على ظهوره عشرة عقود حتى انتشر في نصف الارض ممزقا ممالك عالية القدرى مترامية الاطراف ، وهادما أديانا قديمة كرت عليها الحقب والاجيال ، ومغيرا ما بنفوس الأمم والأقوام ، وبانيا عالما متراص الأركان ، هو عالم الاسلام » وقال « كلما زدنا استقصاء باحثين في سر تقدم الاسلام وتعاليه ، زادنا ذلك العجب العجيب بهرا وارقدنا عنه باطراف حاسرة »

وتعرض جرجى زيدان في كتاب تاريخ التمدن الاسلامى لما أخذ الناس من العجب لهذه النهضة العربية الاسلامية حين قال « للكتاب وأهل النقد بحث طويل وجدال عنيف في الأسباب التى ساعدت العرب على فتح بلاد الروم والفرس وقهر القياصرة والاكامرة برجال يكاد عددهم لا يزيد على عدد حامية مدينة من مدن أولئك ، مع ما كان عليه العرب يومئذ من سداجة المعيشة وقلة الدربة في فنون الحرب وضيق ذات اليد وضعف العدة ، والروم والفرس أعظم دول الأرض يومئذ ، وعندهما العدة والرجال والحصون والمعازل ، وزد على ذلك أن العرب فضلا عن قلتهم وسداجة أحوالهم فقد جاءوا مهاجمين في بلاد لا يعرفونها ولا نصير لهم ، وأغرب من ذلك كله أنهم فتحوا المملكتين جميعا في مدة لا تتجاوز بضع عشرة سنة »

هؤلاء الذين عجبوا لمظهر الامة العربية في صدر الاسلام قد درسوا تاريخ اليونان والرومان ، ولو كانت المؤثرات والنتائج في هذه الامم واحدة أو متقاربة لما تلقوا نبا الحركة العربية بعجب وانهار ، ولما جرى للكتاب وأهل النقد بحث طويل وجدال عنيف في الاسباب التى ساعدت العرب على قهر القياصرة والاكامرة

ثم إن هؤلاء الكتاب قد بعثوا أنظارهم في البحث عن أسباب هذه النهضة العربية ولم يستطيعوا إلا أن يحوموا حول المؤثر الأكبر وهو الروح الذي بثه الاسلام في صدور العرب و«نظم التي أخذ بها أعمالهم - قال «ستودارد» «كان لنصر الاسلام هذا النصر الخارق عوامل ساعدت عليه ، أكبرها أخلاق العرب وماهية تعاليم صاحب الرسالة وشريعته والحالة العامة التي كان عليها الشرق المعاصر لذلك العهد»

وقال جرجى زيدان : «ان العرب أصبحوا بعد الاسلام غير ما كانوا عليه قبله ، كانوا قبائل مشتتة مبعثرة فأصبحوا أمة واحدة بقلب رجل واحد» وذكر أسبابا أخرى من جعلتها اعتقادهم بالقضاء والقدر ، وعدل المسلمين ورفقهم وزهدهم ، ثم قال : «وكان تلك المناقب تأثير عظيم ، ومن هذا القبيل التسوية بين طبقات الناس ربيعهم ووضعهم» وعطف على هذا استبقاء الناس على أحوالهم وقال «كان العرب اذا فتحوا بلداً أقرؤا أهله على ما كانوا عليه من قبل ، لا يتعرضون لهم في شيء من دينهم او معاملاتهم او احكامهم المدنية او القضائية او سائر احوالهم»

فالواقع ينفي ان تكون المؤثرات في حياة الامم الثلاث واحدة أو متقاربة . وليس التحضر بعد البداوة ، وصروف السياسات المختلفة ، والتكوين السياسي الدافع الى فتح البلاد الا أطواراً عامة ، ولا بد من البحث في سبب التحضر بعد البداوة وفي اساليب تلك السياسات المختلفة وفي كنه هذا التكوين السياسي ، فان الامم اذا اختلفت في سبب تحضرها أو في صروف سياستها أو في شخصية تكوينها السياسي لا تكون نتائج حياتها واحدة أو متقاربة

واعل القاري . يفهم رجحان حياة العرب على حياة اليونان والرومان من تسوية المؤلف بينهما في المؤثرات والنتائج ، فان ما يحمله للامة العربية المسلمة ، يدعوه الى أن يغير تاريخها ولو في أذهان طلابه في الجامعة ، فاذا جعل نتائج

حياة العرب مماثلة لنتائج حياة اليونان والرومان ، فذلك الشاهد على أن فضل حياة العرب واضح ، وانه لو وجد كفة العرب تساوي كفة تينك الامتين أو ترجح عنها بقليل لصاغ البحث في غير هذه الصورة ونحا بالعبارة نحو الغض من العرب وانزالهم الى الدرجة السفلى

يقول المؤلف : ان المؤثرات في حياة الامم واحدة أو متقاربة ، ونجده حين يتحدث عن النتائج يبتدئها بتجاوز الحدود الطبيعية وبسط السلطان على الأرض ثم يصله بالتراث الذي تركه الامة وهو بالنسبة لليونان فلسفة ، وللرومان تشريع ونظام ، وللعرب أدب وعلم ودين . فالدين في زعمه كالفلسفة اليونانية والتشريع الروماني يصح أن يعد في نتائج تلك المؤثرات المتحدة أو المتقاربة ، ويصح أن يسمى تراثا تركه العرب كما تركوا علما وأدبا .

ليس الدين من نتائج التحضر بعد بدو أو صروف السياسات المختلفة أو التكوين السياسي الدافع الى فتح البلاد ، وانما هو هداية سماوية أطلت شمسها على أفق عربي ثم ألفت أشعتها هكذا وهكذا ، وما كانت الصلة بين العرب وهذا الدين الا صلة الايمان والجهاد في سبيله ، وقد انعقدت هذه الصلة بينه وبين أمم أخرى ليست بالعدنانية ولا القحطانية ، وانما هي العقول الراجحة تبصر الحقائق محولة على سواء الحجاج فلا تقعد حتى تعتنقها

*

* *

قال المؤلف في ص ٤٤ : ولاننا نريد أن نترك الموضوع الذي نحن بازائه للبحث عما يمكن أن يكون من اتفاق أو اقتراق بين العرب واليونان والرومان فنحن لم نكتب لهذا ، وانما نريد أن نقول : ان هذه الظاهرة الادبية التي نحاول أن ندرسها في هذا الكتاب والتي يجزع لها أنصار القديم جزعا شديدا ليست

مقصورة على الامة العربية »

لا يفتؤ المؤلف يشكو اليكم أشخاصاً يسميهم أنصار القديم ويدعي عليهم أنهم يجزعون جزعا شديداً لهذه الظاهرة الادبية التي يحاول أن يدرسها في هذا الكتاب . وهذا ما دعاه الى أن يقص عليكم شيئاً من تاريخ اليونان والرومان حتى لا يخالط ظنكم أنه رمى الامة العربية بوصمة لم نرم بها أمة من قبلها
ولسنا على ثقة من أن في أهل الادب من يجزع جزعا شديداً أو هيناً لظاهرة أدبية

فان جزعوا فلا تخاذلوا البحث في هذه الظاهرة جسراً يعبر منه الى طعن في الدين ما له به من شبهة أو سلطان ، وان جزعوا فانما يجزعون إشفاقاً على تلك الفطر السليمة يحدثها على غير نظام وبطبعها على عادة البحث الذي يهوي برأس الحقيقة الى عقبها ويرفع عقبها الى مكان الرأس ، وان شاك أن تشاهد أمثال هذه الصورة النادرة فادرس كتاب « في الشعر الجاهلي » وأنت خالي الذهن من كل ما قيل فيه

عاد المؤلف الى الحديث عن منهج ديكرارت وقال في ص ٤٥ « ولا بد أن نصطنعه في نقد آدابنا وتاريخنا كما اصطنعه أهل الغرب في نقد آدابهم وتاريخهم ذلك لان عقليتنا نفسها قد أخذت منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غربية أو قل أقرب الى الغربية منها الى الشرقية ، وهي كلما مضى عليها الزمن جدت في النفس وأسرعت في الاتصال بأهل الغرب »

ألم يكن من أدب الاستاذ أن يربي نفوس التلاميذ على عزة ونخوة ، ومن أسباب عظمة النفس ومقامرتها في الشرف شعورها بأنها غصن من شجرة نبتت نباتاً حسناً وأنت أكلها ضعفين

ان شعور نشئنا بما كان للشرق من علوم راححة وحياة علمية زاهرة ليجعلهم
من سمو الهمة وقوة العزم بمكان لا تحظى به نفوس يقال لها : انسلخي من
شرقتك ، إنها مردولة ، اخرجي في صبغة غربية إنها أخذت الكمال من جميع
أطرافه

ولا أقصد بانكار نزعة المؤلف أن يشعر الناشئ بان الشرق في غنى عن
الغرب أو أن نذكر الشرق باكثر مما تسمعه الحقيقة ، فان الاول صد عن
سبيل الرقي ، والثاني جناية على التاريخ وعلى ما يسميه الاخلاقيون أو اللغويون
صدقا وأمانة

يسرنا من استاذ في الجامعة أو في غير الجامعة أن يتحدث عن ديكرت
ومنهج ديكرت وعن الثمرات التي جناها أهل العلم من سيرهم على منهج ديكرت ،
ونكره مع هذا أن يغلو الاستاذ في جحود ما كان للشرق من عبقرية حتى يتناهى
به الغلو الى أن يسمي الثقافة عقلية غربية

تدرس الامم الراقية تاريخها لانه علم ، وتعنى بدروسه لانه يفضي الى أبنائها
بما كان لسلفهم من مآثر فاخرة ، فيدخلون معترك هذه الحياة بشعور سام وهم
يصغر لديها كل خطير ، أما المؤلف فانه يدس في محاضراته فقرات شأنها الازراء
بأي قومية شرقية ، وقد نفذت هذه الدسيسة في نفر حتى تيسر لها أن تجمع في
نفوسهم بين المهانة والغرور

لا نمتري في أن المؤلف درس مقدمة ابن خلدون ، ولو كان فيه روح من
اخلاص ، لم ينصرف عن هذا الحديث حتى ينبه على منهج ذلك الفيلسوف ، ولكنه
لا يرغب في أن تشعر تلك الطائفة القليلة بذلك المقال ، لأنه لا يستطيع بعد
شعورهم هذا أن يريهم منهج ديكرت في صورة المبتكر الذي لم ينسج على مثال ،
ولا يستقيم له أن يسمي الثقافة وتحقيق البحث عقلية غربية

أوردنا ذلك المنهج في ص ٢٦-٢٧ وقد زاده صاحبه إيضاحاً بقوله « فإن النفس إذا كانت في حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمهيص والنظر فتبين صدقه من كذبه ، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الاخبار لاول وهلة ، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الاعتقاد والتمهيص فتقع في قبول الكذب ونقله » ثم فصل القول في أسباب الكذب فقال « ومن الاسباب المقتضية للكذب في الاخبار أيضاً الثقة بالناقلين ، وتمهيص ذلك يرجع الى التعديل والتجريح . (ومنها) الذهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عين أو سمع ، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب . (ومنها) توهم الصدق وهو كثير وانما يحجب في الاكثر من جهة الثقة بالناقلين . ومنها الجهل بتطبيق الاحوال على الوقائع لاجل ما يدخلها من التلبيس والتضع فينقلها الخبر كما رآها وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه . (ومنها) تقرب الناس في الاكثر لاصحاب النحلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الاحوال وإشاعة الذكر بذلك فيستفيض الاخبار بها على غير حقيقة ^(١) »

واذا ضمت هذا الى ما نقلناه عنه آنفا رأيت منهجاً منى سلكه الباحث بذلك وإخلاص ، بلغ في تحقيق تاريخ العرب وآدابهم الغاية التي ليس بعدها مرتقى

قل المؤلف في ص ٤٥ « وإذا كان في مصر الآن قوم ينصرون القديم ، وآخرون ينصرون الجديد ، فليس ذلك الا لان في مصر قوما قد اضطبغت عقليتهم بهذه الصبغة الغربية ، وأخربن لم يظفروا منها بحظ أو لم يظفروا منها الا بحظ قليل . وانتشار العلم الغربي في مصر وازدياد انتشاره من يوم الى آخر

واتجاه الجهود الفردية والاجتماعية الى نشر هذا العلم الغربي ، كل ذلك سيقضي غدا أو بعد غد بأن يصبح عقلنا غربيا »

لا يفوت أحدا أن في الغرب علما وثقافة واختيار أسلوب في البحث والتأليف ، وذلك شأن كل أمة تجد من زعمائها أو امرائها من يأخذون بأيديها الى نهضة علمية ضافية . والذي نلفت له نظر القراء ألا يأخذهم الاعتقاد بتفوق الغرب علما وثقافة الى أن يُطرقوا أمام كل رأي أو مقال يصدر من غربي حقاً أو غربي تقليداً ، وحقيق عليهم أن يحتفظوا بالمعيتهم ، ويناقشوا الآراء الغربية أو المدعية أنها من نسل عقلية غربية ، ولا يمنحوها من الاحترام ما يحجم بهم عن نقدها والبحث عن منشئها وما يترتب عليها من النتائج ، ثم لا يترددوا في أن يحكموا عليها بالصحة أو البطلان حكما لازما

ولا يقصد المؤلف حين يلجج بمنهج ديكارت ويشير الى أن عقلية أصبحت غربية ، الا التأثير على طلابه في الجامعة حتى يصفوا الى حديثه كان على رؤوسهم الطير ، ويتلقوا آراءه بالتصديق والخضوع .

في الغرب علم وأساليب بحث وتأليف ، وليس في يد الغرب أن يهب لك ذوقا سليما أو عقلا لا يمشي في البحث الا على صراط مستقيم . وهذا مرغليوث وهو غربي عقلا ومولداً قد يورد آراء لا تلقى في الشرق إلا من يردّها بالحجة على عقبها خاسئة . فان كان للعلوم الغزيرة وطن فان العبقريّة لا وطن لها

قال المؤلف في ص ٤٦ « واذا كان قد قدر لهذا الكتاب ألا يرضي الكثرة من هؤلاء الأدباء والمؤرخين فنحن واثقون بأن ذلك لن يضره ولن يقلل من تأثيره في هذا الجيل الناشئ . فال مستقبل لمنهج ديكارت لا للمناهج القدماء »

عرف هؤلاء الأدباء والمؤرخون منهج ديكارت من قبل أن يخلق كتاب « في الشعر الجاهلي » ولاقوه بطائفة وارتباح ، لأنه المنهج الذي يسير عليه كل راسخ في العلم ، وإذا لم يرضوا عن ذلك الكتاب فلأن مؤلفه ينطق بغير حجة وبمحكي آراء في لهجة مستنبط ، ويستعير للطعن في الاسلام لقب باحث ، ويتخذ اسم منهج ديكارت حيلة لصيد الاغبياء . فنحن واثقون بأن نقد ذلك الكتاب واقتضاح مافيه من كيد وخطأ سيقال تأثيره في الجيل الناشئ . فالمستقبل للحقائق والخجج لا للتعني باسم الجديد وأنصار الجديد

﴿ السياسة وانتحال الشعر ﴾

بنى المؤلف ما كتبه تحت هذا العنوان على الهجاء الذي دار بين قريش والانصار لعهد النبوة ، وبين قريش والانصار لعهد معاوية بن أبي سفيان ، ثم على تأثير العصبية في الحياة السياسية ، وقد خاض في هذا الموضوع كتاب لا يخفى على المؤلف مكانه وهو تاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان فقال ^(١) « وقد راج الهجو السياسي في العصر الأموي لاحتياج ولادة الأمور اليه بسبب الانقسام الذي قام بين الاحزاب المختلفة - وهو الهجو السياسي ، وقد بدأت المهاجاة في الاسلام بين شعراء النبي واعدائه القرشيين ثم صارت بين المهاجرين والانصار او هي بين قريش واليمن ، وكان لكل من الجانبين شعراء يردون عنهم الهجاء باشد منه ، وكان المسلمون يحفظون ما يقوله هؤلاء من المهاجاة وينشدونه ، كل طائفة تنتصر لاصحابها وبلغ ذلك عمر بن الخطاب فنهي عنه وقال « في ذلك شتم الحي بالميت وتجديد الضغائن . فلما أفضى الامر الى معاوية اقتضت سياسته ومصلحته أن يجدد تلك الضغائن فجعل يغري الشعراء على

الطعن بالانصار لانهم أصحاب علي بن أبي طالب خصمه . وكان يفعل ذلك تحت طي الخفاء ، ومن الذين أغراهم على ذلك الطعن الاخطل الشاعر التغلبي المشهور فعظم ذلك على الانصار خصوصاً لانه نصراني ، واستعان به معاوية على المسلمين ، فغضب متكلم الانصار وشاعرهم وهو يومئذ النعمان بن بشير ودخل على معاوية وأنشده قصيدة في الدفاع عن الانصار مطلعها

« معاوي ان لم تعطنا الحق تعترف الخ »

ثم تخلص الى الفخر باعمال الانصار وانسابهم وختم القصيدة بالطعن على خلافة معاوية »

وقال « ونحولت المهاجرة بين الانصار والمهاجرين الى المشامة بين بني هاشم وبني امية وانتشر ذلك في المملكة الاسلامية »

سقتنا هذه المقالة ليكون القراء على بينة من الاساس الذي عقد عليه

المؤلف هذا الفصل

ذكر المؤلف ان العرب خضعوا للمثل ماخضعت له الامم الاخرى من المؤثرات الداعية الى انتحال الشعر والأخبار ، وأن أهم هذه المؤثرات الدين والسياسة ، ثم قال في ص ٤٧ « فقد أرادت الظروف ألا يستطيع العرب منذ ظهر الاسلام أن يخلصوا من هذين المؤثرين في لحظة من لحظات حياتهم في القرنين الاول والثاني »

لو قدر للمؤلف أن يكتب في علم الحساب أو الهندسة لما طاب له الانصراف عن الحديث حتى يرمي الى ناحية الاسلام أو رجال الاسلام بكلمة يمن بها على أوليائه من غير المسلمين

يقول المؤلف : أرادت الظروف ألا يستطيع العرب أن يخلصوا من مؤثر الدين ، وهو يعلم ان معنى الخلوص من الشيء النجاة والسلامة منه ، ولا عجب أن يخيل المؤلف الاسلام في صورة ما ينبغي للناس أن ينجوا بانفسهم من تأثيره فانه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، وهذا ما يؤذي العقلية التي « أخذت منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غريبة »

قال المؤلف في ص ٤٧ « هم مسلمون لم يظهروا على العالم الا بالاسلام ، فهم محتاجون الى أن يعترفوا بهذا الاسلام وبرضوه ويجدوا في انصالحهم به ما يضمن لهم هذا الظهور وهذا السلطان الذي يحرصون عليه ، وهم في الوقت نفسه أهل عصبية وأصحاب مطامع ومنافع ويألموا بينها وبين منافعهم ومطامعهم ودينهم »

لم يظهر العرب على العالم الا بالاسلام ، وهم محتاجون الى ان يعترفوا به وبرضوه ، وكانوا يجدون في انصالحهم به ليقبيلهم بأن هذا الاتصال يضمن لهم الظهور والسلطان والسعادة في الآخرة والأولى . وكثير من رجال هذه الامة النجيية أرضوا الاسلام وجدوا في انصالحهم به من قبل ان يظهروا على العالم ومن قبل ان يكون له سلطان ، بل أرضوه وجدوا في انصالحهم به يوم كانوا يلقون من الذين أشركوا أذى كثيراً ، ويوم كانوا يقاسون مضر الغربة عن اوطانهم ، ويوم كانوا يخافون ان يتخطفهم الناس

فالتاريخ يشهد بأن في العرب رجالاً أنفقوا في سبيل الاسلام كل ما استطاعوا من قوة ، وسيرتهم تنطق بانهم أقاموا الدعوة اليه بعقيدة أنه هداية ومنبع سعادة ، وسواء عليهم بعد ذلك الجهاد الحق أن يعيشوا به اعزاء أو يموتوا شهداء ، فإذا أَرْضَى أولئك الرجال الاسلام فأنما أرضوا الانسانية ، وإذا جدوا في الاتصال به فأنما يجدون في الاتصال بالفضيلة ، ولكن المؤلف لا ينظر الى الفضيلة

وآداب الانسانية الراقية بهين تقدرها

فما كان للمؤلف أن يرمي العرب بهذه العبارة المطلقة الشائنة ، وما كان له أن يخيّل الى قراء كتابه أن العرب لم يجدوا في اتصالهم بالاسلام الا رغبة في الظهور وحرصاً على السلطان ، فان في الاسلام حجة وحكمة تأخذان ذوي الفطر السليمة والعقول السامية الى أن يتصلوا به ويرضوه ولو نسلت عليهم الخطوب من كل حذب ، أو سحق عليهم أمثال هؤلاء الذين أخذت عقليتهم « منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غريبة »

قال المؤلف في ص ٤٨ « فخليق بالمؤرخ السياسي أو الأدبي أو الاجتماعي أن يجعل مسألة الدين والسياسة عند العرب أساساً للبحث عن الفرع الذي يريد ان يبحث عنه من فروع التاريخ . وسرى عندما نتعمق بك قليلا في هذا الموضوع أنا لسنا غلاة ولا مخطئين »

لم يوضح المؤلف وجه التأثير بالسياسة حتى يعلم القاري، ان هذا المعنى يختص بالعرب او هو شأن كل جماعة تساس بسلطان ، واذا كان دأب العرب خاصة فهل هو عارض لهم في بعض أطوارهم السياسية ام هو مظهر لم ينفكوا عنه منذ قامت لهم الدولة في الاسلام ؟ ومن شأن الخاص في بحثه ألا يؤدي تاريخ امة بحديث يبهمة ، وكلام يلوي رأسه على ذنبه

تتأثر الامة بالسياسة على معنى ان يكثر فيها الطامحون الى الرياسة كالملك والوزارة وقيادة الجيش ونحوها ، وذلك ما يبعث على التنافس وبذل المستطاع في سبيل الوصول اليها ، وتختلف الطرق التي يسلكها هؤلاء المتنافسون في كونها مشروعة أو غير مشروعة ، والاخذ في نيلها بالطرق المشروعة خصلة مألوفة وسعي لا بأس به ، وفي العرب من وضعت مقاليد السياسة في يده دون أن يبذل في

سبيلها درهما او ينتضي حساماً ، وذلك شأن الخلفاء الراشدين ، فان أردت ان تجعل لأبي بكر الصديق أو علي بن أبي طالب سيفاً مسلولا ، فانما هو الدفاع عن نظام الامة أو عن تلك الرياسة التي تدير شؤونها بحكمة وعدالة ، والواقع أن هذا الضرب من التأثير بالسياسة لم يكن له في عهد الخلافة الرشيدة مظهر ، وهو العهد الذي يمثل روح الاسلام وينطبق على مبادئه من كل ناحية

تأثر الامة بالسياسة على معنى أن يبالغ القابضون على سياستها في التعرض لشؤون الافراد واستعمالهم فيما يعود على ولايتهم بالبقاء ، ولو بغير حق ، ومن طبيعة السياسة المستبدة أن يترافق لها الناس بالملق رهبة من بطشتها ، أو رغبة في أن يتألمهم قسظ من سرفها . وهذا المعنى لا يستطيع المؤلف أن يصف به العرب لعهد الخلفاء الراشدين ، أو من ساروا على مبادئ الاسلام باطلاق كعمر بن عبد العزيز . وقد وجد هذا الضرب من التأثير بالسياسة في كثير من الدول التي تجعل دينها الرسمي الاسلام عربا كانوا أو غير عرب ، كما يوجد في غير المسلمين حتى الامم التي يملأ المؤاف قلبه باجلالها ، فاننا نرى سياستها تستعمل أقلاماً في تغيير تاريخ بعض الامم وفك عرى وحدتها وقلب أخلاقها وجميع مميزاتها الى ما يجعلها تحت تلك السياسة كالانعام أو أضل سبيلاً

أما تأثير العرب بالدين فلأن الاسلام عقيدة وآداب وشريعة وسياسة ، وقد أخذ العرب في يقينهم صحة تلك العقائد ووضاءة تلك الآداب وعدالة تلك الشريعة وحكمة تلك السياسة ، فلا بدع ان يكون للاسلام تأثير في آدابهم ومعاملاتهم وأخلاقهم وسياساتهم ولا سيما بعد أن أبصروا باعينهم يد النمام في المسجد تتناول تاج كسرى وتضرب به بين لا بني يثرب ، وتطوي سلطان قيصر عن ممالك بعيدة ما بين المناكب . فاجعل مسألة الدين عند العرب يوم ادهشوا

العالم ، أساساً للبحث عن الفرع الذي تريد أن تبحث عنه من فروع التاريخ ، ولا تكن كؤاف كتاب « في الشعر الجاهلي » من المغالين أو المخطئين

ذكر المؤلف أن النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه كانوا بمكة مستضعفين. وأن الجهاد بينهم وبين قريش وأولياءهم كان جدلياً خالصاً وأن النبي عليه السلام كاد يقوم بهذا الجهاد الجدلي وحده ، وكان كلما بلغ حظاً من افحام قريش انتصر له فريق من قومه حتى تكون له حزب ذو خطر ، ولم يكن هذا الحزب سياسياً يطمع في ملك ولا تغلب ولا قهر أو لم يكن ذلك في دعوته ، وانتهى به الحديث الى الهجرة ثم قال في ص ٤٩ : « ولكننا نستطيع أن نسجل مطمئين أن هذه الهجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبي وقريش وضماً جديداً ، جعلت الخلاف سياسياً يعتمد في حله على القوة والسيف بعد أن كان من قبل دينياً يعتمد على الجدل والنضال بالحجة ليس غير » وقال « فليس من شك أن الجهاد بين النبي وقريش قد كان دينياً خالصاً ما أقام النبي في مكة . فلما انتقل الى المدينة أصبح هذا الجهاد دينياً وسياسياً واقتصادياً وأصبح موضوع النزاع بين قريش والمسلمين ليس مقصوراً على أن الاسلام حق أو غير حق بل هو يتناول الامة العربية أو الحجازية على أقل تقدير لمن تدعن ، والطرق التجارية لمن تخضع »

نشأ محمد بن عبد الله ﷺ في بيئة تعبد الأصنام نشأة رشدة وصدق وعفاف ، وقد آمن بنبوته رجال من كبار قومه يعرفونه كيف ولد ، وكيف شب ، وأين يذهب ، ومن أين يجيء ، ولو لم يعرفوه رشيداً صادقاً عفيفاً لذكروا ما يعرفونه له من حقوة أو هفوات ، وكانت هذه الذكرى عرضة في سبيل إيمانهم وسلاحاً يقفون به في وجه دعوته ، فأيمان كثير من عظماء عشيرته الذين هم على كئيب من سيرته برقبونها بكرة وأصيلاً ، يشهد بان محمداً ﷺ شب في طهر واستقامة وصدق لهجة وأناة

قضى محمد بن عبد الله عليه السلام أربعين حجة في سيرة تلاًلاً صدقاً ووفاءً
ونؤدة ، فإذا هو بعد الأربعين يدعو الى سبيل ربه بالحكمة والموعظة ، لا بهيب
جباراً ولا يحابي قريباً ولا يبالي ان يتهم به غير حليم
ابصر اولئك القوم الذين يعترف المؤلف بذكائهم ودهائهم واستنارتهم
تلك الآيات المحكمات حقاً ، فكانوا كلما استطاعت طائفة منهم ان تخلص من
اهوائها وما وجدت عليه آباءها ، اطمانت الى دعوته وانتصرت لما آمنت به ،
وكذلك الايمان اذا خالطت بشاشته القلوب

لم يدخر المشركون وسعاً في اذى المؤمنين حتى الجؤا فريقاً منهم الى الهجرة
واخذوا يأمرون في شأن الرسول عليه الصلاة والسلام ، وقد تعرض القرآن
لهذه المؤامرة وحكى الآراء التي دارت بين المؤمنين فقال « واذ يمكر بك الذين
كفروا ليثبتوك او يقتلوك او يخرجوك ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين »
خرج عليه الصلاة والسلام على حين غفلة من اولئك الملأ الذين ائتمروا به ،
خرج ولا رفيق له من اصحابه سوى ابي بكر ، وتواريا في غار ثور حذراً من
ان تقع عليهما عين مشرك ، وكذلك رسل الله يأمنون ويحذرون ، وقد آتى
القرآن على هذه الواقعة في آية « إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين
كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا » واسناد
الاخراج في الآية الى الذين كفروا لأنهم تصدوا الى ما يقتضي خروجه ، وهو
اذابهم له بأشد مما كانوا يصنعون

نزل الرسول - صلوات الله عليه - المدينة وحوله حزب استيقن ان هذه
الدعوة حق ، ووطد نفسه لكل ما يلاقه في سبيلها من خطوب ، ولم يكن يخفى
على الرسول عليه السلام أن أشد الناس عداوة لهذه الدعوة واجهمهم قوة على
محاربتها مشركو قريش ، واذا كان عبدة الاوثان في مكة هم أشد الناس داعية

الى محاربة دين الحق ، بل كانوا اول من بسطوا أيديهم الى أوليائه بالسوء والأذى ، كان من مصالحة هذه الدعوة أن تبندى بعمل الوسائل لاخلاء مكة وبناء ابراهيم واسماعيل من رؤوس تسجد لللات والعزى ، وقلوب لا تضر لحمة هذه الدعوة الا شراً

فالرسول عليه السلام وحزبه الطامح الى السعادة الخالدة لم ينتصوا سيقاً أو بهزوا أسلاً أو يرموا نبلاً ، ليظفروا بملك أو ليستأثروا بسلطة ، كما يحاول المؤلف أن يصوره لقراء كتابه . والحق أن الاسلام عقيدة وشريعة ونظام ، ولا بد لهذه الحقائق من حماية ، ولا حماية الا بقوة وسلطان

واذا كان من مقاصد الاسلام انشاء دولة تجرى على قانون شريعته وتتحرى نظام سياسته ، فالتبى عليه السلام وحزبه من المهاجرين والانصار انما يجاهدون في سبيل هذه المبادئ والمقاصد التى نزل بها القرآن في أحسن تقويم ، فمحاربة المسلمين للمشركين يومى بدر وأحد لا يقصد بها الا ظهور الاسلام ونشر مبادئه ونفاذ أوامره ، واذا نالت أحد هؤلاء المجاهدين إمارة أو حياة ناعمة فذلك سنة الله في الدين يجاهدون فينتصرون

انقاد المؤلف بزمام المناسبة الى الحديث عما أحدثته الهجرة النبوية من العداوة بين مكة والمدينة أو بين قريش والأوس والخزرج بعد أن توثقت صلات الود بينهما ، وذكر أن الشعر اشترك في هذه العداوة مع السيف ، وأن شعراء الانصار وشعراء قريش وقفوا يتهاجون ، ثم قال في ص ٥٥ « ويجب أن يكون هذا الهجاء قد بلغ أقصى ما يمكن من الحدة والعنف ، فان النبي كان يحرض عليه ويثيب أصحابه ويقدمهم ويعدم ، مثل ما كان يعد المقاتلين من الأجر والثوبة عند الله ، ويتحدث أن جبريل كان يؤيد حسانا »

لم يجيء الاسلام ليلقي بين القبائل عداوة ، ولا ليطلق السنة الشعراء
 بالهجاء ، ولكنه فتح بصائر الأوس والحزرج فرأوا أبا جهل وشيعته في عمية
 ونموا أرشدهم فاستحبوا العمى على الهدى ، وإذا كانت القيلتان تتفقان في
 الجاهلية على ضلالة وتقربان في شقاء ، فإن اختلافهما بالهداية خير من ذلك
 الاتفاق ، وتباعدهما بالسعادة أفضل من ذلك الاقتراب

أما الهجاء فأناس يعلمون ما للشعر من الاتصال بالنفوس ، وما له من
 الأثر في استهواء القلوب ، ولما جعل المشركون يسطون على مقام النبوة
 بالهجاء ، ويتخذونه سلاحاً لمحاربة دين الحق ، كان من الحكمة البينة أن يكافح
 أولئك الهجاءون بسلاحهم ، فأذن الرسول صلوات الله عليه - لحسان بن
 ثابت وغيره أن يجازي تلك السيئة بمثلاً ، وأخبر أن جبريل يؤيد حسانا ،
 وكذلك كانت العاقبة للذين انتصروا من بعد ما ظلموا

فليس من الصواب أن يخلى السبيل لتلك الأشعار الطاعنة ، فتطرق كل
 أذن وتحوم على كل قلب دون أن تقف أمامها قوة تعمل على مثلها فتكف بأسها ،
 وتنفض عن الصدور وساوسها

وما مثل تلك الأشعار الغاوية الا كمثل ما يكتبه دعاة الاباحية اليوم من
 الطعن في الدين وتقويض بناء الفضيلة ، أفيعق حملة الأقلام الناصحة أن ينزروا
 في بيوتهم ويدعوا هذه الطائفة تنفث من سموم غوايتها ما يفتك بالآداب
 والأعراض !

أما تأييد جبريل لحسان فقد أخبر به من قامت الآيات البينات على صدقه ،
 والمؤلف لا ينازع في أن عدم رؤية الشيء ليس دليلاً على عدم وجوده

ذكر المؤلف أن قريشاً جاهدت باللسان والاسان والأنفس والاموال

ولكنهم لم توفق ثم قال في ص ٥١ « وأمسّت ذات يوم وإذا خيل النبي قد أظلت مكة فنظر زعيمها وحارمها أبو سفيان فإذا هو بين اثنين : إما أن يمضي في المقاومة فتقتي مكة ، وإما أن يصالح ويدخل فيما دخل فيه الناس وينتظر لعل هذا السلطان السياسي الذي انتقل من مكة الى المدينة ومن قريش الى الأنصار أن يعود الى قريش وإلى مكة مرة أخرى »

سار النبي عليه الصلاة والسلام الى فتح مكة في عشرة آلاف مجاهد بعد أن نبذ اليهم العهد على سواء ، نزل بمر الظهران فخرج أبو سفيان يلتمس الخبر فأخذه حرس عليهم عمر بن الخطاب ، وأثابوه رسول الله ﷺ فكانت العاقبة أن أصبح مسلماً ، وتألفه عليه السلام بقوله « من دخل دار أبي سفيان فهو آمن » وكان يتألفه بالمال ، ويذهب كثير من الرواة الى حسن إسلامه ، ومما يستدلون به على هذا أنه شهد فتح الطائف وهناك قفّت إحدى عينيه بسهم أصابها من يد الأعداء ، وشهد بعدها وقعة حنين ثم وقعة اليرموك لعهد عمر بن الخطاب ، ولو كان منافقاً لتعد مع الخالفين ولم يضق به الحال أن يلتمس عذراً ، لاسيما إذ كانت السلطة العسكرية لذلك العهد لاتأخذ الناس الى الجندية قهراً ، ولا تجازى المتأخرين عن صفوف الحرب بالفصل بين الرؤوس والأعناق

ولا أحسب المنافق ، وإن بلغ في الدهاء الغاية ، يستطيع أن يكتم سربرته عن قوم ليسوا بالبله ولا الأغبياء ، فنحن لا نقضي مع من في قلبه زيغ مجلساً أو مجلسين يمر فيها الحديث بموضوع اسلامي حتى تظهر سربرته في لحظاته وبين شفّيته ، قال تعالى « واتعرفنهم في لحن القول » وهذا شأن المنافق وكل من يحمل نية سوداء ، فانه لا يستطيع أن يشد وكاءها ولا يملك لها مردأ . ولو كان أبو سفيان منافقاً لم يخف حاله على النبي ﷺ والصحابه المستبشرين المخلصين ، ولو وسم أبو سفيان بين هؤلاء بيسم النفاق لكان أثره في التاريخ أوضح

وروايته أقوى

لندع المؤلف يتحدث عن أبي سفيان بما يشاء ، فإنه يجد في بعض الكتب أثراً يساعده على أن يمس عقيدته وإخلاصه ، وقد اعتاد التمسك بالروايات التي يكثر بها سواد المناقشين والمتهكمين وإن كانت هباء ، وإنما نريد مناقشته في شيء آخر وراء إخلاص أبي سفيان

يقول المؤلف عن أبي سفيان : وإما أن يصانع ويصالح ويدخل فيما دخل فيه الناس ، لعل هذا السلطان السياسي الذي انتقل من قريش إلى الانصار أن يعود إلى قريش مرة أخرى

نحن على يقين من أن المؤلف لم يتلق بطريق الرواية الصحيحة أو المصنوعة أن أبا سفيان احتمل هذه المصانعة رجاء أن ينتقل هذا السلطان السياسي من الانصار إلى قريش . وإنما يحاول التشبه بفلاسفة التاريخ المستنبطين ، وما هذا الاستنباط إلا من سقط انتباء الذي يقول له المؤرخ بيده هكذا ، ويبيعه عن مساحة تلاميذه ، لأنه ناشئ . عن عامل غير عامل الفكر أو عن فكر لا يتمتع باستقلاله

ينظر المؤرخ يوم فتح مكة فيجد القائد الأعلى للجند الفاتح من صميم قريش ، ويجد كثيراً من هذا الجند لا يمت للأوس والخزرج بنسب ، وآخرين لا تزال بيوتهم التي ولدتهم بها أمهاتهم قائمة في بطحاء مكة ، ولا يزال آباؤهم أو أخوانهم يغدون من هذه البيوت القائمة واليهابروحوون ، وما الأوس والخزرج إلا فرقة من جند تألف حول ذلك القائد القرشي ، فالسلطان يوم فتح مكة في يد قريش ، ومن البعيد أن يخطر على بال أبي سفيان أنه في يد تلك الفرقة التي تسمى الانصار حتى يقول : لعل هذا السلطان يعود إلى قريش ، ولو قال المؤلف لعل هذا السلطان الذي انتقل من عبدة الأوثان إلى عباد من خلق الأوثان

أن يعود الى عبدة الأوثان ، اكان خطؤه قريباً وشبهته محتملة

قال المؤلف في ص ٥١ « واعل النبي لو عمر بعد فتح مكة زمناً طويلاً لاستطاع ان يمحو تلك الضغائن ، وأن يوجه نفوس العرب وجهة أخرى ، ولسكنه توفى بعد الفتح بقليل ، ولم يضع قاعدة للخلافة ، ولا دستوراً لهذه الأمة التي جمعها بعد فرقة . فأى غرابة في أن تعود هذه الضغائن الى الظهور وفي ان تستيقظ الفتنة بعد نومها ، وفي أن يزول هذا الرماد الذي كان يخفي تلك الأحقاد »

تحدث النبي عليه السلام عن الامامة والامام في أحاديث يروها البخاري ومسلم وغيرهما ، وقد شرع القرآن للخلافة قاعدة في قوله « وأمرهم شورى بينهم » وزادها النبي عليه السلام بياناً اذ ترك للأمة حريتها في انتخاب من ترى فيه الكفاية للقبض على مقاليد أمرها ، حتى تكون السيرة المقتدى بها في كل عهد ، أما طريقة أخذ الآراء فموكولة الى اجتهاد أهل الحل والعقد ككل مصلحة أرشد اليها الاسلام وفوض في وسائلها الى اجتهاد الآراء

فالخلافة حقيقة شرعية ونظام كافل لحياة الامة الاسلامية ، ومن يدرس التاريخ بروية وأناة يدرك بوضوح أن الخلافة رفعت الشرق مكاناً عالياً ، وأنه لم يفقد سيادته ومنعته الا حين اختل نظامها وسارت في غير سبيلها ، وليس في سنة الخلافة ما تضيق عنه الدساتير المعقولة أو يمس الحرية المنظمة ، واعل الذين عجلوا الى التنكر لها لم يجدوا في مخيلاتهم الا شبح الخلافة المشربة بروح استبدادية ، ولو بحثوا فيها من حيث حقيقتها المشروعة ونظروا سيرتها يوم مثلها الصديق أو الفاروق ، لوجدوا في سعة نطاقها ما يحفظ حقوق الأمم ويطابق مقتضيات كل

عصر

ترك النبي عليه الصلاة والسلام القرآن وما يبينه من عمل متواتر أو حديث

صحيح ، وفي القرآن وما بينه من السنة أحكم دستور لقوم يعقلون
لم يرد الاسلام ان يضع الناس في حرج فيرسم لهم نظم الادارة أو يبين
لهم دستوراً على نمط هذه الدساتير التي تتغير على حسب العصور وتختلف باختلاف
البلاد ، والذي يليق بحكمة التشريع السماوي أن ينص على بعض الاحكام القائمة
على مصالح ثابتة عامة ، ويضع أصولاً عالية يستنبط منها كل شعب ما يطابق
مصلحه ويلائم عوائده . وهذا ما يفهمه الراسخون في العلم ، وهذا ما يسير عليه
الأئمة المجتهدون

فلو عمر رسول الله ﷺ بعد فتح مكة زمناً طويلاً لم يزد على بناء هذا
التشريع أبنة ، ولم يبدله ان يسن دستوراً كدساتير هذه الدول لا يلبث أن تكبر
عنه بعض العصور فيكون غلا في أعناقها ، أو تصغر عنه فيكون ثوباً فضفاضاً .
أما الضغائن التي ظهرت والفتن التي استيقظت فلم يكن منشؤها نقصاً في
التشريع كما يزعم المؤلف ، بل سببها قلة العلم بالتشريع ، وعدم القدرة على التطبيق
أو تغلب الأهواء ، اذ لا عصمة الا لانبيا الله المصطفين .

قال المؤلف في ص ٥٢ « وفي الحق أن النبي لم يكديدهم هذه الدنيا حتى
اختلف المهاجرون من قريش والأنصار من الأوس والخزرج في الخلافة أين
تكون ؟ ولمن تكون ؟ وكاد الامر يفسد بين القريقتين لولا بقية من دين وحزم
نفر من قريش ، ولولا أن القوة المادية كانت اذ ذاك لقريش فما هي إلا أن
أذعن الأنصار وقبلوا أن تخرج منهم الادارة الى قريش »

القوة المادية : الجند والسلاح والمال ، ولم يكن هناك جيش تحت امرة
وزير أو قائد قرشي ، وانما هي الأمة تنفر للجهاد ، وعندما تضع الحرب أوزارها
يعود كل واحد الى حرفته . ولم يكن هناك خزائن للسلاح مفاتيحها بيد رجل

من قريش ، بل كان سلاح كل أحد في يده أو في بيته ، ولم يكن السلاح الذي بأيدي قريش أجود من السلاح الذي كان بحمله الانصار وسائر القبائل العربية . أما المال فقد روى أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الاموال عن الحسين بن محمد : أن رسول الله ﷺ لم يكن يقبل مالا عنده ولا بيته ، قال أبو عبيدة يعني إن جاء غدوة لم ينتصف النهار حتى يقسمه . وروى أبو داود عن عوف بن مالك : أن رسول الله ﷺ كان اذا أناه الفى قسمه في يومه . اذا لم يكن هناك مال للامة نحت يد أمير قريش

فان قال المؤلف أريد من القوة المادية أن قريشا أكثر من الانصار عدداً أو أنصاراً قلنا الرواية الموثوق فيها تقول : ان المجتمعين في سقيفة بني ساعدة طرخوا مسألة الخلافة على بساط الشورى فاختلف المؤمنون : أين تكون الخلافة ؟ ولمن تكون ؟ واشتدت رغبة سعد بن عباد في أن يتقلد الامارة على الانصار ، ولما احتدم الجدل بسط عمر بن الخطاب يده وبائع ابا بكر فتسابع الحاضرون من المهاجرين والانصار على مبايعته ، ولم يتخلف عنها سوى سعد بن عباد ، ثم عقد اجتماع عام في المسجد فتوارد الناس على مبايعته وتوانى عنها علي بن أبي طالب حينئذ ثم أقبل وبائع ووفى

والرواية تصرح بأن الأوص جنحوا الى ولاية ابي بكر ، وتتابع الخرج على مبايعته دليل على أنهم لا يجدون في صدورهم حرجاً من خلافته ، ويروى أن أول من قام من الانصار وبائع ابا بكر خزرجي يقال له بشير بن سعد وهو ابو النعمان بن بشير . فالظاهر أن عمر لم يمد يده الى المبايعة الا بعد أن تراءى له أن أكثر الآراء متوجهة الى اختيار ابي بكر ، وسمى مبايعته فلتة لأنه بادر اليها قبل ان تخرج تلك الآراء في صراحة على ما هو المعبود في نظام الشورى ،

وعذره في هذه المبادرة أن بعض الانصار أسرف في الجدل وهم بمالا تحمد عقباه .

فخلافة أبي بكر لم تعقد بمبايعة عمر بل تقررت بآراء الاغلبية الساحقة ، ولم تقع تحت تأثير جند يتحفز أو سلاح يشهر أو مال يبدل ، وإذا فرض أن في المهاجرين أو الانصار من بايعوا متابعة للكثرة السائدة أو حذراً من سخطها فمثل هذا لا يخرج خلافة أبي بكر عن أن تكون قائمة على رضا الامة

قال المؤلف في ص ٥٢ « وظهر أن الامر قد استقر بين الفريقين ، وانهم قد اجمعوا على ذلك لا يخالفهم فيه الا سعد بن عباد الانصاري الذي أبي أن يبائع ابا بكر وان يبائع عمر وان يصلي بصلاة المسلمين ، وان يحج بحجهم . وظل يمثل المعارضة قوي الشكينة ماضي العزيمة ، حتى قتل غيلة في بعض أسفاره » قلنا لكم : ان المؤلف متى وقع نظره على رواية تمس سياسة العرب بعد الاسلام ضرب منهج ديكارت برجله ، وكان أجرى اليها من الماء في صيب يقول المؤلف : ان سعد بن عباد قتل غيلة في بعض أسفاره ، وسيقول في ص ٧١ : إن السياسة قتله ، ويشير الى أن الباعث على قتله عدم اذعانه بالخلافة لقريش

لم يذكر المؤرخون كابن جرير وابن الاثير وابن خلدون ، ولا الحفاظ الكاتبون في التعريف باحوال الصحابة كابن حجر وابن عبد البر والذهبي وجمال الدين المزي رواية ان سعد بن عباد قتل غيلة بيد السياسة ، وانما تجدها في مثل شرح ابن أبي الحديد انهج البلاغة حين قال « ويقول قوم إن أمير الشام كمن له من رماه ليلا الى الصحراء فقتله لخروجه عن طاعة الامام » وابن ابي الحديد على مذهب الشيعة ، والا قرب أن تكون هذه الرواية شيئاً يزعمه

بعض غلاتهم

ونحن نشك في هذه الرواية ونبحثها بقلب خال من كل ما قيل في موت

سعد بن عباد

لم ترد هذه الرواية في الكتب المبسوطة في التاريخ اوفي التعريف باحوال الصحابة ، وهذا اشارة على أنها لم تدخل في دائرة العلم التي جاس خلالها هؤلاء الحفاظ والمؤرخون ، ولا نجد من هؤلاء الا من يذكر أن سعداً مات حتف أنفه او يذكر ما يزعم من أن الجن قتلتها ، ومنهم من يحكي أن سبب موته النهش ، كما قال ابن قتيبة في المعارف « ويقال إنه نهش ^(١) وهو الصحيح »

وردت هذه الرواية في بعض كتب لا يؤخذ ما ترويه من الاخبار المتصلة بسياسة أبي بكر او عمر الا بالتحفظ والاحتراص ، ثم ان ابن أبي الحديد لم يسندها الى قوم بأسمائهم ، فلا ندري من هؤلاء القوم ، وما مبلغ نصيبهم من الصدق أو البهتان ، ولا ندري أيضاً من هذا الامير الذي كمن لسعد بن عباد حتى رماه قتلته ، وهم يختلفون في تاريخ وفاة سعد ، ف قيل في خلافة أبي بكر سنة احدى عشرة ، وقيل في خلافة عمر سنة اربعة عشرة أو خمسة عشرة أو ستة عشرة

انصب المؤلف على هذه الرواية لانها وصمة في سيرة الخلافة الرشيدة ، و أعرض عن الرواية التي تقول « وتتابع القوم على البيعة وبايع سعد ^(٢) » لانها تجعل خلافة أبي بكر منعقدة باجماع وتنفي أن يكون هناك من يمثل المعارضة قوي الشكيمة ماضي العزيمة

قال المؤلف في ص ٥٢ « وانصرفت قوة قريش والانصار الى ما كان من

(١) نهشته الحية استه

(٢) تاريخ ابن جرير في الحديث عن سنة ١١

انتفاض العرب على المسلمين أيام أبي بكر وعمر ، وإلى ما كان من الفتوح أيام عمر .
 ولسكن المقيمين من أولئك وهؤلاء . في مكة والمدينة لم يكونوا يستطيعون ان
 ينسوا تلك الخصومة العنيفة التي كانت بينهم أيام النبي ، ولا تلك الدماء التي
 يسفكت في الغزوات »

خشي المؤلف أن يقول : ان قریشا والانصار لعهد أبي بكر وعمر لم ينسوا
 تلك الدماء المسفوقة في الغزوات ، فيقال له : ما بالهم امتزجوا وظهروا في قلب
 رجل واحد ، واندفعوا في حروب أهل الردة وفتح بلاد الروم وفارس ، لا يعذبهم
 أن يكون الخليفة قرشياً ولا يفرقون بين أن يكون أمير الجيش قرشياً أو انصارياً ،
 لهذه الحجة الدامغة استثنى المؤلف أولئك المجاهدين الفأحين ، وعرج على هؤلاء
 المقيمين يرميهم بالانطواء على الضغائن ، ولا داعي له ولا بينة يضطرانه إلى قذف
 تلك النفوس المتألفة إلا حرصه على أن يكسو تاريخ عهد أبي بكر وعمر لونا قائما

قال المؤلف في ص ٥٣ « وقد ذكر الرواة أن عمر مر ذات يوم فإذا حسان
 في نفر من المسلمين ينشد غم شعراً في مسجد النبي ، فآخذ باذنه وقال : أرغاء
 كرهاء البعير ؟ قال حسان : اليك عني يا عمر ، فوالله لقد كنت أنشد في هذا
 المكان من هو خير منك فبرضى ، فمضى عمر وتركه . وفقه هذه الرواية يسير
 لمن يلاحظ ما قدمنا من أن الانصار كانوا متوردين ، وأن عصبيتهم كانت لا تطمئن
 إلى انصراف الأمر عنهم فكانوا يتعززون بنصرهم للنبي وانتصافهم من قریش وما
 كان لهم من البلاء قبل موت النبي وما أقادوا بالسنتهم من مجد »

وعد المؤلف بأنه سيمشي في البحث على منهج ديكرت ، فقلنا : عوج
 في التاريخ سيقوم ، وتزوير في الرواية سينجلي ، فإذا هو بهجم على ما يقصه

التاريخ بلسان لاعقدة فيه ، وبحرفه الى معان ليس بينها وبين اللفظ صلة الاعلى طرف لسانه

قصة حسان وردت في كتب الادب على مثال ما قصها المؤلف نفسه ، وقد رأيتم باعينكم كيف خاض في أحشائها ، ورخص بين بدايتها ونهايتها ثم خرج منها بادعاء أن حسان كان ينشد من شعره الذي هجا به مشركي قريش ، وأن عمر استاء من ذلك الصنيع وأخذته الحمية لقريش أن أخذ باذن حسان معنفاً له عن تعرضه لقريش بانشاد ذلك المهجاء . وها هي تلك القصة ماثلة بين أيديكم ، فلا تدل بمنطوقها ولا بالحن خطابها الاعلى أن حسان كان ينشد شعراً في المسجد بصوت جهير والناس حوله ، فكره عمر أن تقام هذه الحفلة في المسجد الذي هو معد للعبادة . ولم يذكر في القصة نوع الشعر ، ولحسان قصائد غير ما هجا به قريشاً ، فقد قال في الجاهلية شعراً كثيراً ، وقال في الاسلام ما ليس بهجاء ، والشاهد من القصة على أن عمر إنما كره القا الشعر في المسجد على تلك الهياة قول حسان : لقد كنت أنشد في هذا المكان من هو خير منك فيرضى ، ولو كان حسان ينشد شعراً في هجاء قريش لم يرض عمر ويتركه وهو الذي نهى الناس أن ينشدوا شيئاً من مناقضة الانصار ومشركي قريش وقال : في ذلك شتم الحى بالبيت وتجديد للضعفائن .

قال المؤلف في ص ٥٣ « وكان عمر قرشياً تكره عصبية أن نزدري

قريش ، وتنكر ما أصابها من هزيمة ، وما أشيع عنها من منكر »
كان عمر قرشياً مسلماً يكره له أدبه ان نزدري قريش كما يكره له أن نزدري
الاوس والخزرج وقيس ونعيم ، ويكره له ذلك الأدب أن نزدري عبد الله
ابن عمر كما يكره له أن نزدري سلمان الفارسي وبلال الحبشي . أما انه ينكر

ما أصاب قريشا من هزيمة وقد كان من أحرص الناس على هزيمتها ، فذلك مالا
نحتمله الا عقلية « أقرب الى الغربية منها الى الشرقية »

يسهل على المؤلف ان يضع اصبعه في سيرة يزيد بن معاوية او حماد الراوية
لانه يجد في التاريخ الصحيح او الباطل ما يهجر به الى الحديث عنهما بقلوب واغراق
ثم لا يعدم أذنا تصغي اليه أو قلبا يتلقى به ، أما عمر بن الخطاب فان سيرته
متجلية تحت نبراس من التاريخ الصحيح لا يستطيع القلم أن يغير منها لونا أو
يسومها كيدا وإن ركب منهج ديكرت وتناول زاده من حقبة مرغليوث

حكى المؤلف قصة عبد الله بن الزبهرى وضرار بن الخطاب حين قدما
المدينة وذهبا الى ابي احمد بن جحش وطلبا منه أن يدعو لهما حسان لينشدهما
وينشدهم فجا، حسان واخذا ينشدانه عما قالت قريش في الانصار ، ولما فرغا
استوى كل منهما على راحلته ومضيا الى مكة ، وذهب حسان مغضبا الى عمر
وقص عليه الخبر فارسل عمر من ردهما وقال لحسان : انشدهما ما شئت ،
فانشدهما حتى اشتفى . ثم قال المؤلف في ص ٥٤ « وقال عمر - فيما يحدثنا
صاحب الاغانى - قد كنت نهيتكم عن رواية هذا الشعر لانه يوقظ الضغائن ،
فأما اذا أبوا فاكثروه . وسواء أقال عمر هذا أم لم يقله ، فقد كان الانصار
يكتبون هجاءهم لقريش ويحرضون على ألا يضيع »

حديث أن الانصار كانوا يكتبون أشعارهم مما حدثه به صاحب الاغانى
في رواية هذه القصة نفسها ، وقد طوى المؤلف الرواية دونه وأتاك به في صورة
مالا شك فيه ليكون قبولك له أسرع وثقتك به أشد . واذا كتب الانصار
أشعارهم فليس من المتعين أن يكون حرصهم على كتابتها من جهة أنهم « يجدون
في ذلك من اللذة والشماتة مالا يشعر به الا صاحب العصبية القوية » فمن المحتمل

أن يكون الذين كتبوها إنما يريدون الاحتفاظ بها لأنها نتيجة أعمال فكرية ، وكل إنسان يعز عليه اهمال آثاره أو آثار قومه الأدبية ، ومن المحتمل أن يحرصوا على كتابتها لأنها آثار تشهد بانهم جاهدوا في إعلاء كلمة الاسلام بكل ممالكها من بسالة وبلاغة ، ومن الملائم لسيرة عمر بن الخطاب - متى صحت الرواية - أن يكون إذنه لهم بكتابتها نظرا الى هذا الوجه الذي يجعلها أمراً مشروعاً

قال المؤلف في ص ٥٤ « ولما قتل عمر وانتهت الخلافة بعد المشقة الى عمان ، تقدمت الفكرة السياسية التي كانت تشغل أبا سفيان خطوة أخرى ، فلم تصبح الخلافة في قريش فحسب ، بل أصبحت في بني أمية خاصة . واشتدت عصبية قريش ، واشتدت عصبية الامويين ، واشتدت العصبيات الاخرى بين العرب ، وقد هدأت حركة الفتح ، وأخذ العرب يفرغ بعضهم لبعض . وكان من نتائج ذلك ما نعلم من قتل عمان واقتراق المسلمين وانتهاء الامر كله الى بني أمية بعد تلك الفتن والحروب »

استنبط المؤلف من تاريخ أبي سفيان أنه حين أظلمت خيل النبي عليه السلام بمكة دخل فيما دخل فيه الناس وهو يرجو أن ينتقل هذا السلطان من الانصار الى قريش ، لدع المؤلف هذا الاستنباط ، ولا نخرج به بالسؤال عن الطريق الذي ألهمه أن أبا سفيان أسلم على رجاء ان يعود السلطان السياسي الى قريش مرة أخرى ، وأنه لولا هذا الرجاء لما آثر المصالحة والمصانعة على المضي في المقاومة ، فان لمثل المؤلف هواتف لا نحوم على خاطر الذي يستقبل البحث خالي الذهن من كل ما قيل فيه . وانما نريد ان نبحت عن مبلغ العصبية في عهد عثمان رضي الله عنه ، فالذي يظهر ان المؤلف اشتد في الحديث عنها أكثر من اشتدادها

ميل الرجل الى قومه وعشيرته أمر مفروز في الطبيعة، كحبه ابيه وابنه وأخاه وهي فطرة لا يمكن اقتلاعها من نفوس البشر ماداموا بشرأ ، بل لا ينبغي العمل على محوها ، لانها من أقوى وسائل العمران وأشد البواعث على التعاون والتناصر ولكنها قد تزيع وتطغى ، فتقلب وسيلة دمار وداعية تخاذل وتقاطع ، وهذه الطبيعة الزائفة الطاغية هي التي حمل عليها الاسلام وقعد لها كل مرصد وانفق في تقويمها قسداً وافرأمن حكمه الرائعة ومواعظه الحسنة

يبحث الاسلام على ايشار العشيرة بخير لا يعود على غيرهم بشرأ ، ويأذن بنصرتهم حين يسامون ضيأ أو يجاهدون في سبيل حق ، والذي يكرهه ويريد تطهير الصدور من خبثه أن يعمل الرجل على نفع رهطه ولو ألقى برهط غيره في شقاء ، وأن يقف في صفوفهم أو يغمض الطرف عنهم ولو أبصرهم يرمون حبات القلوب البريئة بالسهم النافذة أو الكلمات اللاسعة

والتحيز للعشيرة بالمعنى الاول مأذون فيه شرعاً ومرضى عنه عقلاً ، وهذا هو الذي يوجد في عهد النبوة وفي عهد أبي بكر وعمر وعثمان ، أما التحيز للقومية بمعنى نصرة العشيرة وإن كانت ظالمة ، والحرص على نفعها وإن جر غيرها الى أذى فلا أحسب أحداً يستطيع أن يرمى به الامة في عهد الخلفاء الثلاثة

قد توجد حمية الجاهلية في أفراد قليلة ، كما يوجد النفاق والاحاد ، ولكن الاخاء والائتلاف السائد يغمر هذه الحمية الشاذة ويمنع المؤرخ من أن يجعلها طوراً من أطوار الامة ، وكذلك فعل الفيلسوف ابن خلدون في تاريخه ^(١) حين قال « كان ابني عبد مناف في قريش جل من العدد والشرف لا يناهضهم فيها أحد من سائر بطون قريش ، وكان فخذاهم بنو أمية وبنو هاشم إلا أن بنى أمية كانوا أكثر عدداً من بنى هاشم وأوفر رجالا ، والعزة إنما هي بالأكثرة ،

ولما جاء الاسلام دهش الناس لما وقع من امر النبوة والوحي ونسي العصبية مسلمهم وكافرهم ، أما المسلمون فنهاهم الاسلام عن أمر الجاهلية ، وأما المشركون فشغاهم ذلك الامر العظيم عن شأن العصائب ، وذهلوا عنها حينئذ من الدهر الى ان ملك معاوية واتفقت الجماعة على بيعته عند ما نسي الناس شأن النبوة والخوارق ورجعوا الى أمر العصبية والتغالب ، وتعين بنو أمية للغلب على مضر وسائر العرب »

فمن ينظر الى تاريخ المسلمين لعهد الخليفة الثالث من الطرق الموثوق بها يجد العصبية مغلوقة على أمرها ، ويكاد التحيز الى القبيلة لا يتجاوز حدوده المشروعة ، ويتفقه في هذا من درس سيرة ذلك العهد في كتب علماء الحديث الذين هم أعرف بنقد الاخبار وأهدى الى الحقائق من مؤرخين كثيرين يجمعون الى الرشد سفهاً والى الجد لهواً ولعباً ، فأمثال هذه القصص التي نجدها في كتب أهل الخلاعة أو من عرفوا بنزعة التشيع الى قبيل ، لا نجدها في كتب من زاووا نقد الآثار وأسقطوا من حسابها زوراً كثيراً

اقرأ سيرة عثمان - مثلاً - في تاريخ ابن جرير الطبري أو مؤلفات أبي بكر ابن العربي مثل العواصم والتواصم ، وعارضة الاحوذى ، اقرأها في أمثال هذه الكتب فانك تنصرف عنها برأي أخف وأهون من الرأي الذي يحدّثك به هذا الذي يتبع أذنان الروايات الواهية أو المصنوعة ، وتقع يده على رجس غير قليل

قال المؤلف في ص ٥٥ « في ذلك الوقت تغيرت خطة الخليفة السياسية أو بعبارة أدق : فشلت هذه الخطة التي كان يخططها عمر وهي منع العرب أن يتذكروا ما كان بينهم من الضغائن قبل الاسلام . وعاد العرب الى شر مما كانوا فيه في جاهليتهم من التنافس والتفاخر في جميع الأمصار الاسلامية ويكفي أن أقص

عليك ما كان من تنافس الشعراء من الامصار وغيرهم عند معاوية ويزيد بن معاوية ، لتعلم الى أي حد عاد العرب في ذلك الوقت الى عصبيتهم القديمة «
 رفعت العصبية رأسها في أيام معاوية ، واستوت جالسة أو انتصبت قائمة لعهد ابنه يزيد ، وعاد كثير من العرب الى بعض الشر الذي كانوا فيه في جاهليتهم وهو التفاخر بالانساب ، والنظر الى ذوي القربى بغير العين التي ينظر بها الى الاباعد ، وايشار أولئك بالمنافع وان كان هؤلاء أحق بها أو أحوج اليها ، وتقليد اعمالهم وان كان غيرهم أقوم عليها ، وهذه السيرة تستدعي بطبيعتها انفراد القلوب واسترخاء عقدة الاخاء ، وتكون حزبا أو أحزابا معارضة

وقد أدركنا الامة العربية وهي متصلة بالخلافة العثمانية اتصال الانامل بالراحة ، حتى قام نفر في الاستانة يوقدون نار العصبية التركية ، فطارت شرارة منها الى البلاد العربية ، وسرعان ما سرت في قلوب الفتيان وظهروا في أحزاب معارضة ، ولم يتوفق رجال الدولة الى أن يسوسهم بحكمة وكانت العاقبة ما كنا نسمع وما كنا نرى

على الرغم من تلك الفتنة الساهرة أيام معاوية ويزيد لم تكن العواطف الدينية والآداب الاسلامية ملقية السلم الى تلك الاهواء ، وتاركة جماحها يذهب الى غير منتهى ، وبكفى أن أذكرك بأن تلك الامة على ما مسها من طائف العصبية قد سكنت تحت راية معاوية ثم ابنه يزيد ، وكانت تجاهد تحت رايتهما وتفتح البلاد بكل ما تملك من اقدام وإخلاص ، وهذا أبو أيوب وهو من الانصار قد سار لفتح قسطنطينية وعلى رأسه راية يزيد بن معاوية

فالعصبية نهضت لعهد معاوية ويزيد ، ولكنها وجدت مقاومة خفف من ويلاتها ، ولم يتركها الى أن يُجنَّ جنونها وتفقده شعورها كما كانت في الجاهلية ، وهو أدب الاسلام

قال المؤلف في ص ٥٥ « ولعلك قرأت تلك القصة التي نخبرنا بأن
عبد الرحمن بن حسان شبيب برملة بنت معاوية نكابة ببني أمية »
قصة تشبيب عبد الرحمن برملة رواها صاحب الاغانى ولم يقل « نكابة
ببني أمية » ولا أحسب هذه الكلمة الامن طينة الاستنباطات التي يصعد اليها
المؤلف على سلم العاطفة ، وتشبيب الرجل بالمرأة يكون من داعية صباية ، ويكون
لرفع قيمة الشعر أو التطلع الى فخر ، ويكون نكابة بأبيها أو أخيها وحده ، والظاهر
أن تشبيب عبد الرحمن برملة - ان صح - لا يحمل الا على مثل هذين الباعثين ؛
وقد ذكر صاحب الاغانى نفسه أن معاوية قال لعبد الرحمن : ألم يباغنى أنك
تشبيب برملة ؟ قال له : بلى ولو علمت أن أحدا اشرف لشعري منها لذكرته
فان لم يرض المؤلف عن هذا الوجه ورآه من الاعتذار الذي يراد به
التخلص ، فليكن ذلك التشبيب للنكابة بيزيد ، فقد حكى الجحى في طبقاته أن
يزيد وعبد الرحمن كانا يتقاولان الشعر حتى استعلاه عبد الرحمن . ومما يجعل
أصل القصة في وهن أن صاحب الاغانى حدثنا تارة اخرى بأن تشبيب
عبد الرحمن كان باخت معاوية لا بابنته ، وأن يزيد قال لمعاوية : إنه شبيب بعني
يتواضع المؤلف الى الروايات التي توافق هواه ، ولا يكفيه أن تكون واهية
محفوفة بالريبة من كل جانب حتى يعتمد الى أن يستنبط منها ما لا يخطر على
خيال الباحث الرصين

كل أنصاري يشبيب بأمية أو يهجو أموياً فللنكابة ببني أمية ، وكل قرشي
يشبيب بأنصارية أو يهجو أنصارياً فللنكابة بالانصار . فالعصبية نائرة والفتنة غاشمة
إذا هذا الشعر الجاهلي متحل وليس من الجاهلية في شيء

قال المؤلف في ص ٥٥ « وأما يزيد فقد كان صورة لجدّه أبا سفيان ، كان

رجل عصبية وقوة وفك وسخط على الاسلام وما سنه للناس من سنن »

يصف المؤلف يزيد بالسخط على الاسلام وما سنه للناس من سنن ، وهذا

أحد آراء في يزيد بن معاوية ، ومنهم من كان يزعم أنه من الخلفاء الراشدين ،

وكلا القولين باطل يعلم بطلانه كل عاقل ^(١) ، فلم يكن يزيد ملكاً ماحداً ولا

خليفة راشداً بل كان ملكاً يأخذه الهوى بالاثم وقديلقى به الغضب في سياسة

عرجاء ، ومن يخلص نفسه من شهوة تكثير المارقين ويجردها من داعيتي التعصب

الامويين أو التحامل عليهم ، ثم ينظر في تاريخ يزيد من كل ناحية ، يصل الى أنه

لم يكن من الملوك الراشدين ولا يستطيع أن يحكم عليه بأنه من قوم لا يؤمن

فالمؤلف يرمي أبا سفيان ويزيد بالسخط على ما سنه الاسلام من سنن ،

ويستند في هذا الى استنباط أشبه شيء بالسراب ، أو قصة يتفق المحققون على

وضعها ، وكان حقاً عليه الأبحر منها من التأويل الذي ابتغاه لنفسه ولم يتقوصمه

الخلقية وسقطته العلمية ، وهو أن الإيمان بالقرآن والتكذيب به قد اجتماعا له في

وقت واحد ، فهو مسلم بقلبه ، جاحد بعقله ، واعتقاد أن النقيضين لا يجتمعان ،

أنما يوجد في أدمغة انصار القديم

قال المؤلف في ص ٥٥ « وأنت لا تنكر أن يزيد هو صاحب وقعة الحرة التي

انتهكت فيها حرمت الانصار في المدينة ، واثي انتقمت فيها قريش من الذين

انتصروا عليها في بدر ، واثي لم تقم للانصار بعدها قائمة . ولا مر ما يقول الرواة

حين يقصون وقعة الحرة : انه قد قتل فيها ثمانون من الذين شهدوا بدرأ ، أي

من الذين أذلوا قريشاً »

يعلم كل من له إلمام بالتاريخ أن سبب وقعة الحرة سخط طائفة عظيمة من المسلمين على سيرة يزيد ، واشترك في هذا السخط فريق من الانصار وفريق من قريش ، وكان على رأس قريش عبد الله بن مطيع بن الاسود القرشي المدوي وعلى رأس الانصار عبد الله بن حنظلة الانصاري ، ثم إن قائد جيش يزيد وهو مسلم بن عقبة حين أُرهِق أهل المدينة وأسرف في قتلهم لم يميز قرشياً من أنصاري ، فالحرب وقعت بين جيش يزيد وجماعة المسلمين القاطنين بالمدينة ، وقائد هذا الجيش الذي أسرف في القتل بأهل المدينة هو الذي سار بالجيش نفسه الى محاربة ابن الزبير القرشي ومن معه من آل مكة القرشيين

يحكي المؤلف عن الرواة أنه قتل في وقعة الحرة ثمانون من الذين شهدوا بدر ، وليس في كتب التاريخ ما يصدق هذه الرواية ، فمن المؤرخين من لم يتعرضوا لأحصاء القتلى بهذه الواقعة كابن جرير وابن الاثير ، ومنهم من ذكروا عددهم في إجمال ولم يهرجوا على ذكر أهل بدر ، كما صنم ابن الجوزي في المنتظم والصفدي في الوافي بالوفيات حيث قال : إن القتلى يوم الحرة سبعمائة من وجوه الناس من قريش والانصار والمهاجرين ووجوه الموالي ، ومن لا يعرف عشرة آلاف . وتعرض لذكر أهل بدر صاحب كتاب الامامة والسياسة فقال « وذكروا انه قتل يوم الحرة من أصحاب النبي ﷺ ثمانون رجلاً ، ولم يبق بدرى بعد ذلك ، ومن قريش والانصار سبعمائة ومن سائر الناس عشرة آلاف » وهذه الرواية لا تشهد للمؤلف في ادعائه أن الثمانين من أهل بدر

قال المؤلف في ص ٥٦ « واست في حاجة الى أن أقص عليك هذه القصة الأخرى التي تمثل لنا عمرو بن العاص وقد ضاق ذرعاً بالانصار حتى ره اسمهم هذا وطلب الى معاوية أن يحجوه ، واضطر النعمان بن بشير وهو الانصاري

الوحيد الذي شايح بني أمية الى أن يقول :

باسعد لانجب الدعاء فما لنا نسب نجيب به سوى الأنصار
نسب تخيره الآلهة تقومنا اثقل به نسباً على الكفار
ان الذين ثووا بيد منكم يوم القلب هم وقود النار
وقد سمع معاوية هذا الشعر فلام عمراً على تسرعه ليس غير »

هذه القصة ذكرها صاحب الأغاني ، وأول ما نجيء الرية من ناحيته ، فإن
الكاتبين في التعريف بحياته يصفونه بالثشيع ، ^(١) ومنهم من يقول : كان ظاهر
الثشيع ، والمتشيع يضيق ذرعاً بعمر بن العاص ومعاوية ويكره اسمهما ، ويضاف
الى هذا أن أهل العلم طعنوا في أمانته ، قال ابن الجوزي في المنتظم : « ومثله
لابوثق بروايته ، فانه بصرح في كتبه بما يوجب عليه الفسق ويهون شرب الخمر ،
وربما حكى ذلك عن نفسه ، ومن تأمل كتاب الأغاني رأى كل قبيح ومنكر »
وتقل ابن شاكر في عيون الاخبار : أن ابن تيمية يضعفه ويتهمه في نقله ويستهل
ما يأتي به . ونرى صاحب معجم الأدباء ينقل من كتاب الغرباء أحد مؤلفات
أبي الفرج أشياء يحكيها أبو الفرج عن نفسه ، فتجد فيها تهتكاً واعترافاً بالفسوق
وإذا كان الرجل يجفو طائفة ويضم الى هذا الجفاء عدم استقامة ، فلا
تحفل بما يرويه من حديث يقدح في سيرتهم ، وصاعر له خدك إلا أن تكون ذا
هوى ونجده مصوباً في قالب هواك

ساق المؤلف قصة الزبير حين مر بنفر من المسلمين وحسان ينشداهم وهم غير

(١) أنظر معجم الأدباء لياقوت ، وعيون التواريخ لابن شاكر ، ووفيات الاعيان لابن

خلكان ، والكامل لابن الاثير

حافلين به فلامهم على ذلك فمدحه حسان بقصيدته :

« أقام على عهد النبي وهدية حواريه والقول بالفعل يعدل »

وبعد أن أورد المؤلف القصيدة وهي تحتوي تسعة أبيات قال في ص ٥٧ « فانظر الى هذين البيتين في أول المقطوعة كيف يمثلان ذكر حسان لعهد النبي وحزنه عليه واسفه على مافات الانصار من موالاته لهم وانصافه اياهم . ولكن بقيمة هذه الايات تدعو الى شيء من الاستطراد لا بأس به ، لأنه لا يتجاوز الموضوع كثيراً ، فقد يظهر من قراءة هذه الايات انه قد قصد بها الى الالحاح في مدح الزبير واحصاء مآثره . وقد يظهر أن في آخرها ضعفاً لا يلائم قوة أولها » ثم قال المؤلف « وقد روى هذه القصة نفر من آل الزبير ومن أحفاد عبد الله ابن الزبير بالدقة ، أفستبعد أن تكون عصبية الزبيريين قد مدت هذه الايات وطواتها وتجاوزت بها ما كان قد أراد حسان من الاعتراف بالجميل الى ما كانت تريد العصبية الزبيرية من تفضيل الزبير على منافسيه أو على منافسي ابنه عبد الله بنوع خاص »

المؤلف في حاجة الى جلب شواهد على أن العصبية القرشية تنظر الى الانصار بعين عابسة ، وفي حاجة الى جلب شواهد على أن حرفة اصطناع الشعر رائجة ، ولما وقف على قصيدة حسان هذه ورأى في البيتين الاولين منها ايماء الى ان من رجال قريش من لم يبرع عهد الانصار أو عهد حسان بنوع خاص ، رغب في أن يقضي بالقصيدة الوطرين ، فأمن بالبيتين لانهما يدلان في نظره على تنكر قريش للانصار ، وجحد بسائرهما بيزداد شاهداً على أن التعصب للقبيلة أو العشيرة باعث على اصطناع الشعر واضافته الى بعض الاقدمين

القصيدة في تسعة أبيات كما في كتاب الاغاني ، وجاءت في ثمانية أبيات فقط كما في كتابي الاصابة لابن حجر والاستيعاب لابن عبد البر . والبيت

المزيد في رواية الأغاني قوله :

ثناؤك خير من فعال معاشر وفعلك باين الهاشمية أفضل
وانت اذا جمعت نظرك على ما اتفقت عليه الروايات وجدت نسج الأيات
مماثلا والروح الذي يتخللها واحدا ، فالبيتان الاذان اعترف بهما المؤلف هما :

أقام على عهد النبي وهديه حواريه والعدل بالفعل يعدل
أقام على منهاجه وطريقه يوالي ولي الحق والحق أعدل
والايات التي يرميها بالاصطناع :

هو الفارص المشهور والبطل الذي يصل اذا ما كان يوم محجل
اذا كشفت عن ساقها الحرب حشبا بايض سباق الى الموت يرقل
وان امرأ كانت صفة أمه ومن أسد في بيتها لم رقل
له من رسول الله قربي قرابة ومن نصرة الاسلام مجد مؤئل
فكم كربة ذب الزبير بسيفه عن المصطفى والله يعطى فيجزل
فما مثله فيهم ولا كان قبله وليس يكون الدهر مادام يذبل

ومن لا يقصد قصد المؤلف يرى أن هذه الايات رميت عن القوس التي
رمى عنها البيتان الاولان ، وأنهما لا يتفاوتان الا كما تتفاوت أبيات القصيدة
في البلاغة او الشارة مع العلم بان مصدرها قريحة واحدة

من المعقول أن يأسف حسان على ما فات الأنصار من ولاء النبي عليه
الصلاة والسلام لهم ، ولكن البيتين لا يمثلان هذا الأسف ولا يزيدان على أن
يمثلا ارتياحه لما صنع الزبير وحمده على اقامته على عهد الرسول عليه السلام ، فان
كان هناك شيء آخر فهو التعريض بمن لم يشملوه بمثل هذا العطف والعناية .
فالبيتان صالحان لان يقولهما حسان ولم يخطر على باله حال الانصار مع قريش .
ولاسيما حين يكون هؤلاء النفر الذين لم ينشطوا لسماع انشاده من الانصار أنفسهم

ذكر المؤلف قصة النعمان بن بشير حين غضب من هجاء الاخطل للانصار
وخاطب معاوية في هذا الشأن بقصيدة يقول في طالعها :

معاوي ان لم تعطنا الحق تعترف لحي الازد مشدودا عليها العامم
وبعد أن سرد المؤلف القصيدة المروية في الاغاني ^(١) أيضاً قال في ص ٦٠
« فظاهر جداً ان هذه الايات الثلاثة الاخيرة على أقل تقدير حملت على
النعمان بن بشير حملاً ، حملها عليه الشيعة »

القصيدة لا توجد في ديوان النعمان بن بشير وإنما ألحقها به ناشره نقلاً عن
كتاب الاغاني وقد حكى القصة المبرزة في السكامل ^(٢) وقال : فقال النعمان :
معاوي الا تعطنا الحق تعترف لحي الازد مشدوداً عليها العامم
أيشتمنا عبد الارقم ضلة وماذا الذي تجدي عليك الارقم
فمالي ثار دون قطع لسانه فدونك من ترضيه عنك الدراهم
ولم يزد على هذه الايات الثلاثة ، فللمؤلف أن يبعد مازاد عليها من
المصنوع على النعمان بن بشير ، ولعله لا يفعل مخافة أن يفوته شعر يعزى
لأنصاره وفيه روح عصبية هائلة

ثم قال المؤلف في ص ٦٠ « ومع أننا نعلم أن الانصار حين أخطأهم
الحكم فاضطغفوا على قريش مالوا بطبيعة موقفهم السياسي الى تأييد الحزب
المنابي ، لبني أمية ، فانضموا الى علي »
إذا كان علي بن أبي طالب أتقى قلباً وأقوم سيرة وأجمع لشروط الخلافة

(١) ج ١٤ ص ١٢٦

(٢) ص ١٠٢ طبع أوربا

من معاوية ، أفلا يكون ميل الانصار إلى تأييده ناشئاً عن علمهم بأنه أحق بالخلافة وأولى ؟ لماذا نجتهد في أن نلطح سرانهم بمقاصد غير شريفة ونجعل العلة في تحيزهم الى جانب علي رضي الله عنه اضطغافهم على قريش حين أخطأهم الحكم ؟ أليسوا هم الذين مالوا الى تأييد رسول الله ﷺ ونصروه على قريش في السيرة « نحدثنا بأن صلوات المودة كانت قوية بين قريش وبين الاوس والخزرج قبل أن يهاجر النبي الى المدينة (١) » ؟ واذا مالوا الى تأييد رسول الله ﷺ والخلفاء الثلاثة بعده بدافع الايمان ، أفلا يسبق الى الظن ان ميلهم الى تأييد علي إنما كان على بينة واخلاص طوية ؟

نحن لا نعتمد للانصار أو المهاجرين العصمة ، ولا ننكر على أحد أن يخوض في تاريخ عصرهم بكل ما يملك من وسائل النقد ، وإنما ندعو الباحث الى التثبت في الرواية والتأني في الاستنباط ، حتى لا يأتي مثل هذا الذي يأتيه المؤلف ، فيظلم التاريخ قبل أن يظلمهم ، ويفسد على نفسه نظام البحث قبل أن يفسد على طلابه عقليتهم

تعرض المؤلف لقصة عبد الرحمن بن حسان وعبد الرحمن بن الحكم ونهاجيها ، وذكر ما ينقل عن الانصار وما ينقل عن قريش في سبب هذا التهاجي ، ثم قال في ص ٦١ « وليس من شك في أن هذه القصة خيال كانت تنفك به الانصار وقريش بعد أن هدأت نار الخصومة العملية بينهما ، وان ما يرويه صاحب الأغاني عن أصل هذه المهاجرة بعيد كل البعد عن النساء . كأنه صديقين يتصيدان باكب لهما فقال القرشي لصاحبه :

ازجر كلابك انها قلطية بقع ومثل كلابكم لم تصطد
فرد عليه ابن حسان :

من كان يأكل من فريسة صيده فالتزم يغنيها عن المتصيد
 إنا أناس ريقون وأممكم ككلابكم في الولوج والمتردد
 حزنناكم للضب نخترشونه والريق بمنعمكم بكل مهند
 وعظم الشر بين الصديقين من ذلك اليوم »

اعلمك تقرأ هذه الجمل فينساب ذهنك الى أن صاحب الاغاني لم يعرج على
 السبب الذي اعتمده المؤلف ، وان المؤلف استمده من كتاب غير الاغاني ،
 والواقع ان صاحب الاغاني - بعد ان حكى ما يعزى الى الانصار وقريش في
 سبب تهاجي الشعراء - قال : وأما هشام بن السكابي فانه حدث عن خالد
 واسحاق ابني سعيد بن العاص أن سبب التهاجي بينهما أنهما خرجا الى الصيد
 باكب لهما في إمارة مروان فقال ابن الحكم لابن حسان « ازجر كلابك
 الخ » (١)

والمؤلف يأخذ في بعض الاحيان بهذه الطريقة وهي أنه يقطع الرواية عن
 الاغاني ويأتيك ببقية الحديث في صورة المعروف في غيرها ، حتى لا تعود ضيفا
 ثقيلا يأوى اليها كلما احتاج الى رواية تبل صدى عاطفته

أراد المؤلف ألا يبقى صباية من حديث عبد الرحمن بن الحكم وعبد الرحمن
 ابن حسان فلأنحو صحيفتين بحكاية بعث معاوية الى سعيد بن العاص
 يأمره بضرب كل واحد من الشعراء مائة سوط جزاء تهاجيهما ، وتعطيل سعيد
 أمر معاوية الى ان خلفه مروان بن الحكم فنفذ الامر في عبد الرحمن بن حسان
 دون أخيه ، وأبيات كتب بها عبد الرحمن بن حسان الى النعمان بن بشير يشكوه
 فيها ما صنع مروان ، وقصيدة النعمان التي خاطب بها معاوية في هذا الشأن ،
 وبعث معاوية الى مروان بتنفيذ أمره في أخيه عبد الرحمن بن الحكم أيضا ، ثم

قال في ص ٦٤ • ولقد يستطيع الكاتب في التاريخ السياسي ان يضع كتاباً خاصاً ضخماً في هذه العصبية بين قريش والأنصار ، وما كان لهما من التأثير في حياة المسلمين أيام بني أمية ، لا نقول في المدينة ومكة ودمشق ، بل نقول في مصر وأفريقيا والاندلس • ويستطيع الكاتب في تاريخ الأدب أن يضع سفيراً مستقلاً فيما كان لهذه العصبية بين قريش والأنصار من التأثير في شعر الفريقين الذي قالوه في الاسلام ، وفي الشعر الذي انتحله الفريقان على شعرائهما في الجاهلية •

لاجناح على الرجل يعطف على قبيلته ويحرص على أن يكون لهم مجده ، وأن يكون لهذا المجد ذكر سائر ، فهذا أمر تتساق اليه النفس بفطرتها ، وقد قلنا : إن هذه الخصلة متى سارت على منهج الاعتدال فحملت صاحبها على القيام بمصالح عشيرته ، أو ذكر ما أثرهم الحميدة دون ان يتعرض لغيرهم بسوء ، لاتعد من الحمية الممقوتة ولا العصبية التي يريد الاسلام محوها

وليس في تلك القصة على طولها وعرضها ما يقع في عين الموضوع وهو العصبية • • • بين قريش والأنصار ، فمعاوية أمر بعقوبة الشاعرين : القرشي والانصاري ، وسعيد بن العاص لم يجر العقوبة على واحد منهما ، ومروان قد يكون انتقم لعبد الرحمن بن الحكم من جهة كونه ابن أبيه الحكم لا من جهة أنه من قريش ، وقد يفعل مثل هذا من يكون خالي الذهن من معنى التعصب للقبيلة ، وشكاية عبد الرحمن الى ابن بشير من قبيل الالتجاء الى ذي جاهة وقربى ليرفع عنه مظلمة ، وخطاب النعمان بن بشير لمعاوية عرض لقضية اضطلع فيها مروان عامله رجلاً من الأنصار ، وان سعى مثل هذا تعصباً فهو من نوع التعصب المقبول ، وقد انتهت الرواية بان معاوية كتب الى مروان بتنفيذ أمره في غيبه الرحمن بن الحكم فنقذه ولم يعص له أمراً

وفي الايات التي قيل ان النعمان خاطب بها معاوية ذكر لبومي بدر وفتح مكة وارااته الانصار في كثرة عدد وعزة جانب ، ولا حرج في رفع الشكايه بهذا الاسلوب اذا ألجأ اليه حال الدفاع ولم يرتجف له قلب السياسة حقاً ، ونجى له يدها بطشاً

ومن المحتمل القريب أن تكون قصة نهاجي ابن الحكم وابن حسان قصيدة ذات لون واحد فأصبحت في كتاب الأغاني ذات ذبول وألوان مختلفة ، وزادها المؤلف بتصرفه أصبغاً غريبة ، وقد أوردتها المبرد في السكامل ^(١) بلون واحد وجعل لا تشير الى قصيدتي ابن حسان وابن بشير ، فساق ثلاثة أبيات لابن حسان يهجو بهما عبد الرحمن بن الحكم ثم قال : « فكتب معاوية الى مروان أن يؤدبهما ، وكانا قد تفاذفا ، فضرب عبد الرحمن ثمانين وضرب أخاه عشرين فقيل لابن حسان : قد أمكنك من مروان ما تريد فأشد بذكركه وارفعه الى معاوية ، فقال : اذأوالله لا أفعل ، وقد حدثني كما تحمد الرجال الأحرار ، وجعل أخاه كنصف عبد . فأوجعه بهذا القول »

لا ينكر أحد أن الحمية المتطرفة ظهرت في عهد بني أمية ، ولا يسلم أحد أنها بلغت بالعرب الى مثل ما كانوا عليه من جاهليتهم ، فضلاً عن أن يكون شراً منه ، وهذا المؤلف يحكي أن معاوية لم يجد عن مبدأ المساواة حين أمر بتأديب القرشي والانصاري وحين أمر عامله بان يضرب أخاه الأموي مقدار ماضرب ابن حسان ، وهل يستطيع المؤلف أن يقيم لنا شاهداً على ان عصبية قريش أو الامويين في الاسلام بلغت عشر عصبية هذه الدول أو الامم التي يود أن يكون له في جوفه قلب آخر يملؤه باحترامها ، ورأس ثان يهوي به ساجداً لعظمتها ! إن من هذه الامم أو الدول القابضة على شمال افريقية من يعتدي على حياة

الوطني ولا يقضى عليه ولو بالسجن بضعة أيام ، وإذا أنعمت النظر في عصبية هذه الدول أو الامم وقايسته بعصبية قريش الخارجة عن حد الاعتدال وجدت بين العصبيتين فرقا يكاد يشبه الفرق بين الحرية والاستبداد ، أو العدالة والاضطهاد . وقد كانت عصبية الجاهلية تشبه في شدتها وآثارها عصبية هذه الامم التي يقدس لها المؤلف ؛ ولا يمتاز عنها بشيء إلا انها كانت تخرج في غير نظام ، بل رأينا سبعين مرة كيف نحمل عصبية المدنية وتخطها الغضب فتظهر في خافتها الشوواء ، وتصبح أشبه بعصبية الجاهلية من الغراب بالغراب

لأنطيل القول في الاستشهاد على أن المؤلف لا يقيم للكلام وزناً أو حساباً ، ويكفي القاري دليلاً على أنه لا يستطيع أن يضع كتاباً ضخماً في العصبية بين قريش والانصار أنه طاف على أبواب الأغاني ولم يستطع أن يحدثك في هذا الفصل حديثاً يدريك من نظرية أن العرب عادوا بعد عمر بن الخطاب الى شر مما كانوا فيه في جاهليتهم . وهو لا يستطيع أن يضع سفراً مستقلاً فيما كان لهذه العصبية من التأثير في الشعر الذي انتحله الفريقان على شعرائهم في الجاهلية ، إلا أن تغض فيما يحدثك به من روايات موضوعة وآراء يخذل بعضها بعضاً

قال المؤلف في ص ٦٥ « وانت تعلم حق العلم أن هذه العصبية هي التي أزال سلطان بني أمية لانهم عدلوا عن سياسة النبي التي كانت تريد محو العصبيات ، واراودوا ان يعتزوا بفريق من العرب على فريق ، قووا العصبية ثم عجزوا عن ضبطها ، فأدالت منهم ، بل أدالت من العرب للفرس »

جاء الاسلام بمحو العصبيات ، وهي إنما تمحى بالسيرة التي تمثل هدايته ومبادئه ، وقوام هذه السيرة أمران : التعليم ، والعدالة . كان النبي عليه الصلاة والسلام يقوم على أدب الأمة وتعليمها كما قال تعالى

« هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحسكة وإن كانوا من قبل لفى ضلال مبين »

وكانت أحكامه وسياسته عليه الصلاة السلام تمثل العدل والمساواة في أحكم صورة . وبعاملي التعليم والعدل ، ذهبت عصبية الجاهلية بين المهاجرين والانصار ، وارتبطت قلوبهم بأشد ما ترتبط به القلوب من الالفة والاخاء ، قال تعالى « فاصبحتم بنعمته اخوانا » وقال « لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم » وقال في وصف الانصار « والذين تبوأوا الدار والايمان من قبل يحبون من هاجر اليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة »

فالعصبية تضعف بقوة ذينك العاملين وتقوى بضعفهما

وفي كل أمة نفوس لا تقبل الادب أولاً تأخذها السياسة العادلة الى حسن الطاعة ، فلا غنى لاولى الامر من أن يضبطوا سياستهم بالحزم ، وكذلك كان الخلفاء الراشدون يشربون سياستهم من العزم والاحتراس بمقدار ما يقتضيه حال الامة ، حتى أواخر عهد الخليفة الثالث وقد أصبح لينه أكثر من لين الخليفين قبله ، فانهز عبد الله بن سبا اليهودي ذلك الابن فرصة وسعى في طائفة وقعت في مكيدته الى فتنة يوقدونها باسم الدين تارة ، وباسم السياسة تارة أخرى ، حتى نزلوا بالمدينة وأراقوا دم الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه

كان قتل هذا الشيخ البريء من عصبية بني أمية سبباً لا ذكاً ، هذه العصبية ولكن حرصهم على الخلافة وأخذهم بمقاليدها جعلهم يكتمون أنفاس هذه العصبية في كثير من صروف سياستهم ، واعلمك لا تستطيع أن ترى لها مظهراً الا حيث يلحون يداً تعمل على تقويض سلطانهم

فعصبية بني أمية كانت فاسقة عن أمر الاسلام من ناحية ، ومغلوبة لسلطانها من ناحية أخرى ، وهذا ما ساعدها على أن تبلغ من العمر ما لا تبلغه دولة ذات

عصبية جاهلية لو بسطت يدها على أمم أكثر من قبيلتها عدداً وليست أقل منها علماً وخلقاً

للعصبية أثر في سقوط دولة بني أمية ، واكبر سبب في سقوطها ذلك الحزب الذي يرى أن بني هاشم أحق بالخلافة ، وأخذ يبدو تارة ويحتجب تارة أخرى حتى وقعت الدولة في ترف ، وفقدت الرجال القوامين على الحروب ، وبعثت عن خطة الخلافة الرشيدة ، فتهض هذا الحزب ، وسرعان ما جمع حوله شعوباً وقبائل تنقم على تلك الدولة خلل سياستها ، فافتك منها الخلافة ووضعها في أيدي بني العباس

فدولة بني أمية - على ما كانت فيها من عصبية أو هوى - قد خدمت الاسلام بفتوحات واسعة ، وكان لكثير من رجالها ما أثر عمرانية فاخرة ، ولا تنس أن من رجال تلك الدولة من يبرأ من العصبية ولم يأت في سياسته على ناحيتها كعمر بن عبد العزيز ، ومنهم من كان يغمرها بالهمم الكبيرة والقيام على كثير من المصالح العامة كالوليد بن عبد الملك

فنسبة سقوط دولة بني أمية الى العصبية وحدها ، من نوع المبالغة التي لا تقبلها المباحث العلمية ، ودعوى أن العرب وقعت بعد عمر بن الخطاب في أشد مما كانوا عليه في جاهليتهم ، لا تصدر الا ممن يريد اذاية هذه الأمة الكريمة وجحود ما كان لها من مزية وفضل حتى على هذه الدول الغريبة التي يود المؤلف أن يكون له لسان آخر وقلم ثان يصرفهما في سبيل الدعوة الى ما ينفعها

قال المؤلف في ص ٦٥ « وقد أرادت الظروف أن يضع الشعر الجاهلي ، لأن العرب لم تكن تكتب شعرها بعد ، وإنما كانت ترويه حفظاً . فلما كان ما كان في الاسلام من حروب الردة ثم الفتوح ثم الفتن ، قتل من الرواة والجفاظ

خلق كثير . ثم اطمانت العرب في الأمصار أيام بني أمية وراجعت شعرها فاذا أكثره قد ضاع ، واذا أقله قد بقي »

بحث مرغليوث في طريق تلقي هذا الشعر الجاهلي فقال : أول ما نسأل عنه طريق وصول هذا الشعر الى الرواة : هل هو الرواية حفظاً ، أم الكتابة ؟ والرأي الأول هو الذي يذهب اليه الجمهور ، وينقلون عن الخليفة الثاني انه قال « تشاغل العرب عن الشعر وروايته في صدر الاسلام بالجهاد ، ولما جاءت الفتوح واطمانت العرب راجعوا رواية الشعر فلم يؤولوا الى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب ، وألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل فحفظوا أقل ذلك وذهب عنهم منه كثير »

ثم قال مرغليوث منتقداً هذا المقال الذي يعزى الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه « من العبث نسبة هذا القول للخليفة الثاني ، لأن زمن السلم لم يحسن الا في عهد الامويين أي بعد موته بثلاثين سنة . ثم قال : وبقاء قصائد تروى حفظاً غير متيسر الا اذا كان هنالك أشخاص وظيفتهم حفظها وتعليمها لغيرهم باستمرار ، وليس لدينا أي دليل على أن هنالك أشخاصاً يقومون بهذه الوظيفة ، كما أنه من المستحيل أن ينجوا من حروب الفتوحات الاسلامية الأولى »

وهذان النقدان من صنف آراء « كتاب في الشعر الجاهلي » والاول مدفوع . انه يكفي في صحة المقال فتح الشام والعراق والفرس ومصر ، وذلك كله مما تم في عهد الخليفة الثاني ، وقد اقتصر في المقال على هذا فقال « وتشاغلوا بالجهاد وغزو فارس والروم ^(١) » وحيث أصبحت هذه الممالك مع الجزيرة العربية في أمن وسلم فلا شيء يمنع المقيمين بها من الرجوع الى الشعر وصرف

الهمة في روايته ، ونحن نرى أن رواية الاشعار لم تنقطع حتى في الايام التي استعرت فيها نار الحرب بين المسلمين ومشركي الجزيرة ، وغاية ما طرأ على الرواية أن خل سوقها وزهل أكثر الناس عنها ، وليس الشعر بعمل يدوي حتى يقال : ان العرب نكثوا أيديهم منه جملة ووضعوها في قبضة الحسام والعنان وإنما هو عمل اللسان فيصح أن يكون سلوة النازح عن وطنه ، وسر من يبطل عنه نعامه ، وليس من البعيد أن يتناشدوه قبيل الزحف وعقب الظفر ، ففي الشعر ما يحمل على الثبات ، وفي الشعر ما يلقي بالنفوس في معترك المنايا ، وفي الشعر ما يقلب الجبان بطالا لا يهرب الردى

وأما قول مرغليوث : ان رواية الاشعار حفظاً لا تيسراً الا اذا كانت وظيفة أشخاص يقومون عليها باستمرار ، فمناشدة الدهول عن عناية العرب بالشعر وشغفهم بروايته حتى أصبحت صناعة بالغة من الرواج الى أن لا يمتكرها فريق معلوم ، ودعواه أن الحروب الاولى حصدت كل من يروى شعراً عن الجاهلية ، ملقاة على غير بينة ، بل على غير روية ، اذ من البديهي أن الحروب لم تسحق الجيوش الفاتحة على بكرة أبيها ، فمن الجائز أن يبقى في هؤلاء الجنود الظافرين من يروون شعراً كثيراً ، ولا سيما حيث نلاحظ أن الرواية لا ينقطع معيها ولا يسكن ربحها ولو بين القوم الذين يصلون نار الحرب بكرة وعشياً ، قال الامام علي في خطبة خطبها أهل الكوفة « اذا ترككم عدتم الى مجالسكم حلقتا عزيزن تضربون الامثال وتناشدون الاشعار »

ثم قال مرغليوث : ان القرآن قد ذم الشعراء في قوله « والشعراء يتبعهم الغاؤون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون » وهذا الذم يكون من أقوى الدواعي الى الانصراف عن الشعر وتناسيه ، وهناك سبب آخر وهو أن أكثر الاشعار الجاهلية كانت تشتمل على مفاخر قومية ، وحيث كانت غاية الاسلام توحيد

الامة العربية - وقد أفلح في ذلك - كان بالطبع يحتم على الناس تناسي كل قول يشير الاضغان ويهيج الاحتاد »

ذم القرآن للشعراء قد فهمه أهل العلم على الشعر المشتغل على زور أو مناهضة حق ، وما عداه فمأذون في انشاده ، قال النبي عليه الصلاة والسلام « إن من الشعر حكمة » ^(١) وقال « أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد : الا كل شيء ما خلا الله باطل » ^(٢) ومن الثابت أن الصحابة رضى الله عنهم كانوا يتناشدون الأشعار . فقد أخرج ابن أبي شيبة بسند حسن عن أبي سلمة بن عبد الرحمن قال : لم يكن أصحاب رسول الله ﷺ منحرفين ولا متاوتين ، وكانوا ينشدون الأشعار في مجالسهم ، ويذكرون أمر جاهليتهم ، فإذا أريد أحدهم على شيء من دينه دارت حاليق عينيه

وروى من طريق عبد الرحمن بن أبي بكر قال : كنت أجالس أصحاب رسول الله ﷺ مع أبي في المسجد فيتناشدون الأشعار ويذكرون حديث الجاهلية . وأخرج أحمد والترمذي وصححه ، من حديث جابر بن سمرة قال : كان أصحاب رسول الله ﷺ يتذاكرون الشعر وحديث الجاهلية عند رسول الله ﷺ فلا ينهائم وربما يتنسم ^(٣)

ولا يمنع الاسلام من انشاد أشعار تشتمل على مفاخر قومية الا أن تنطوي على هجاء يتأذى منه بعض السامعين ، كالأشعار التي نهى عمر بن الخطاب عن انشادها ثم تصدى مرغليوث للبحث في الطريق الثاني - وهو الكتابة - فقال « بقي لدينا أن يقال : إنها كانت تنقل على طريق الكتابة ، ولو صح زعم أن هذه القصائد كانت عند ما تنشد ويعجب الناس بها يكتبونها

(١) الجامع الصحيح للبخاري (٢) الجامع الصحيح للبخاري (٣) فتح الباري ج ١٠ ص ٤١١

ويسألون عن منشئها ، لكن من البديهي أن تنقل صور هذه الصحائف وتباع حتى يستفيد منها أربابها ،

الشعر الجاهلي مروي بطريق الحفظ ، ومن الجائز أن تصل بعض الأشعار الى الرواة على طريق الكتابة ، والقصيدة تكتب في صحيفة أو صحيفتين ، ولم يكن لأمثال هذه الصحف المفرقة قيمة ورواج ، حتى يذكر التاريخ أنها كانت تباع ويستفيد منها أربابها

ثم قال مرغليوث « طالما جرى ذكر الكتابة في هذه القصائد حتى أن بعض الشعراء ذكرها في شأن أشعاره نفسها ، فالخارث بن حلزة ذكر في البيت ٦٧ من معلقته عقد معاهدات مسطورة على مهارق ^(١)

ويقول شاعر من هذيل :

فيها كتاب ذبر ^(٢) لمقتري . يعرفه البهم ومن حشدوا

ويقول شارحوها : أراد بذلك الكتابة الحميرية على جريد النخل

ومن المروي أن شاعراً اسمه قبيصة كتب على سرجه شعراً . كما أن ذارعين أحد ندماء ملك حمير كتب لهذا الملك بيتين ^(٣) يد أن نوع الكتابة غير معروف . وذو جدن ملك حمير الذي كشفت جنته الضخمة في صنعاء وجد على رأسه لوح مسطور عليه شعر بلغة عربية فصحي ^(٤) ، وغالب الظن أنه هو

(١) يعني قوله :

حذر الجور والتمدي وهل ينقض ماني للمارق الاهواء

(٢) الذبر : الكتابة بالحميرية على المسيب

(٣) هما :

الا من يشقري سهراً بنوم سعيده من بيت قريير عين

قال لك حمير فعدت وخانت فعدرة الاله الذي رعين

أغاني ج ٢٠ ص ٨

(٤) الاغاني ج ٤ ص ٣٨ والمكتوب في اللوح سبع ، وأورد له في ص ٣٧ بيتين :

ما بال أهلك يا رباب خورا كأنهم غضاب

ان زرت أمك أو هدوا وتهر دونهم كلاب

الذي سطر هذه الاشعار

والشاعر لقيط نظم شعراً عنوانه :

كتاب في الصحيفة من اقيط الى من بالجزيرة من إياد

والشعر في تحذيرهم من حملة يدبرها ملك الفرس ضدهم ^(١)

وأشد شاعر جاهلي قطعة من كتاب أملاه عليه آخر كما في ديوان هذيل ^(٢)

ثم قال « اذاً من الممكن صحة نسبة هذا الشعر الى الجاهليين حيث نفرض أنها كانت تكتب وتنتشر بانتظام ، ولكن وجود أدبيات مسطورة قبل الاسلام بقلم حميري أو بخط آخر ، يناقض نصوص القرآن حين يقول للعرب « أم لكم كتاب فيه تدرسون » ويقول « أم عندهم الغيب فهم يكتبون » ولو ان الشعر الجاهلي كان محفوظاً في كتاب ثبت أن للجاهليين جملة كتب مهمة ، وسؤال القرآن وانكاره يدل على عدم وجودها »

وقد تعرض « ادور براونلش » الى هذه الشبهة في مقاله الصادر في مجلة الأدبيات الشرقية ، ودفعها بما هو حق واضح فقال « القرآن يقول لأهل مكة « أم لكم كتاب فيه تدرسون » ومرغليوث يرى أن هذا حجة قوية على أن الشعر الجاهلي في عهد محمد (صلوات الله عليه) لم يكن موجوداً أو على الأقل لم يكن مدوناً ، وإلا لأجابه الخصوم بقولهم : نعم ، وأروه جملة دواوين . ولكن لا يريد القرآن بنفي الكتاب عن أهل مكة أي كتاب كان ، وإنما يريد نفي كتاب مثل القرآن في معانيه أو على الأقل يكون قريباً منه »

(١) الاغاني ج ٢٠ ص ٢٤

(٢) ص ١١٠ والشعر :

واني كما قال عملي الكتاب ب في الرق اذ خطه الكاتب
يرى الشاهد الحاضر المطمئن من الامر مالا يرى الغائب

فشبهة مرغليوث مدفوعة بان القرآن انما ينفي عن المشركين أن يكون لهم كتاب حكمة وهداية ، وهذا لا يناقضه أن تكون لهم أشعار مخطوطة تحتوي على غزل أو فخر أو مدح أو هجاء أو وقائع حروب

وصفوة البحث أن الشعر العربي كان يتلقى بالرواية حفظاً ، ومن المحتمل أن يصل شيء منه الى الرواة على طريق الكتابة ، فقد رأيت المؤلف يعترف بما رواه صاحب الاغانى من أن الانصار كانت تكتب أشعارها ، وحكى ابن جنى في الخصائص ^(١) أن النعمان بن المنذر أمر « ففسخت له أشعار العرب في الطنوج قال وهى الكراريس ، ثم دفنها في قصره الابيض ، فلما كان المختار بن أبى عبيد قيل له : ان تحت القصر كنزاً فاحتفروه فاخرج تلك الاشعار » ولكن مرغليوث رأى ابن جنى يسند هذه القصة الى حماد الراوية فقال « اذا كان مصدر هذه الرواية حماداً الراوية فانه لم يقصد بها الا أن يظهر للناس أنه يعرف من أشعار الجاهلية ما لا يعرفه غيره »

وقد أورد ابن سلام فى طبقات الشعراء ما يوافق هذه القصة ، ولم يسندها الى راو بعينه فقال « وقد كان عند النعمان بن المنذر منه (الشعر) ديوان فيه أشعار الفحول وما مدح به هو وأهل بيته ، فصار ذلك الى بنى مروان أو ما صار منه »

فمن جهة الآثار يرى أن من الشعر العربي ما وصل الى الرواة على طريق الكتابة ، فان لم تكن بالغة مبلغ ما يعبأ به فان اعتياد العرب لرواية الشعر حفظاً ، وانساعهم فى الحفظ الى غاية بعيدة ، يقوم مقام كتابته ، الا أن يلحقه تغيير بعض الكلمات أو ترتيب بعض الايات أو نسيان شيء منها . يروي عن ذى الرمة أنه قال لعيسى بن عمر : اكتب شعري ، فالكتاب أحب الى من الحفظ

لان الاعرابي ينسى الكلمة قد سهر في طلبها ليلته فيضع في موضعها كلمة في
وزنها ثم ينشد لها الناس

قال المؤلف في ص ٦٥ « وليس هذا شيئاً نفترضه نحن أو نستنبطه
استنباطاً ، وإنما هو شيء كان يمتدده القدماء أنفسهم . وقد حدثنا به محمد بن
سلام في كتابه (طبقات الشعراء) وهو يحدثنا بأكثر من هذا ، يحدثنا بأن
قريشا كانت أقل العرب شعراً في الجاهلية ، فاضطرها ذلك الى أن تكون
أكثر العرب اتحالا للشعر في الاسلام »

أخذ المؤلف يبحث عن حثف كتابه بقلعه ، فقد جعل يعترف بأن القدماء
وجهوا عنايتهم الى هذا الشعر الجاهلي وتناولوه بالنقد من جهة نسبتة الى من
يعزى اليهم ، وتحدثوا في هذا بالاجمال تارة وبالتفصيل تارة أخرى ، وسنسط
البحث عن عنايتهم بنقد الشعر من هذه الجهة في مقالة أخرى ، وإنما نريد
مناقشته فيما نقله من كتاب الطبقات ونخبته حجة قائمة

إذا قال القدماء : إن قريشا كانت أقل العرب شعراً فهم لا يقولون هذا
الا بعد موازنتهم بين أشعار القبائل ولا بد أن تكون هذه الموازنة بين ما وثقوا
بصحة نسبتة اليهم ، وإذا كان الفصحاء من الشعراء لا يبعدون عن عهد النبوة بأكثر
من عصر أو عصرين ، فنظراً لعناية العرب بانسابهم ومعرفة أخبار رجالهم لا يستطيع
قريش أن يخلقوا رجلاً غير شاعر وينخلوه شعراً لم يقله ، اذ لا بد أن يكون
هذا الشعر المتحل معروفاً الى رجال عرفوا بنظم الشعر كعبدالله بن الزبيري وأبي عزة
الجمحي ونحوهما ، والأشعار التي تنسب الى من له شعر متداول يسهل على
الخاذق في صناعة نقد الشعر تمييز حقيقتها من مصنوعها ، ثم إن سلام نفسه
يكاد يجعل ما انتحلته قريش في معنى مباراة الانصار وحسان ، فقد قال في

الطبقات^(١) « وقريش تزيد في أشعارها تريد بذلك الأنصار والرد على حسان »
 وإذا كان المتحل من شعر قريش يعود بجملة أو بمعظمه الى مفاخر
 الانصار ومهاجاتهم ، فان ابن هشام قد نبه في السيرة على قسم كبير منه ، ويحكي
 أن أهل العلم ينقد الشعر أنكروه ووصفوه بالاصطناع . وإذا ثبت أن العلماء
 ينقد الشعر قد وضعوا شعر قريش تحت أنظارهم وقبلوا فيه أذواقهم وقاسوه بما
 عرفوا من أسلوب الشاعر وما يناسب حال بلاغته ، فالذي يغلب على الظن أن
 الباقي من شعر قريش بعد المطروح في سيرة ابن هشام وغيرها من كتب الأدب
 هو شعر ثابت النسبة الى من يعزى اليهم ، ونستمر على هذا الظن حتى يعود
 المؤلف أو غيره الى شعر بعينه وينفيه عن صاحبه بيينة

حكى المؤلف ما يراه ابن سلام من أن الرواة المصححين لم يحفظوا لطرفة
 ابن العبد وعبيد بن الأبرص الا قصائد بقدر عشر ، وأنه حمل عليها شعر
 كثير ، ثم قال في ص ٦٦ « ولكن ابن سلام لا يقف عند هذا الحد ، بل
 هو ينقد ما كان يرويه ابن اسحاق وغيره من أصحاب السير في الشعر بضيفونه
 الى عاد ونمود ، ويؤكد ان هذا الشعر منحول مختلق . وأي دليل على ذلك
 أوضح من هذه النصوص القرآنية التي تثبت أن الله قد أباد عاداً ونمود ولم يبق
 منهم باقية ! »

هذه شواهد يسوقها المؤلف على أن القدماء من علماء الأدب بدلوا مجهودهم
 في نقد الشعر الجاهلي ، واتهم ذهبوا في نقده مذاهب شتى ، ألا ترى ابن سلام
 كيف جعل في الرواة مصححين وهم الذين ينقدون ما يعزى الى الشعراء من
 نظم فيحفظون ما صحت نسبته اليهم ، وينفضون أيديهم مما عداه ؟ ألا ترى

الرواة كيف كشفوا عن حال ما يرويه ابن اسحاق واسقطوا جزءا كبيرا من هذه الاشعار المنتحلة ، قال ابن سلام « ومن هجن الشعر وأفسده وحمل كل غناء محمد بن اسحاق مولى آل مخزومة بن المطلب بن عبد مناف ، وكان من علماء الناس بالسيرة فنقل الناس عنه الاشعار ، وكان يعتذر منها ويقول : لا علم لي بالشعر ، انما أوتى به فاحمله ، ولم يكن له ذلك عذرا ، فكتب في السيرة من اشعار الرجال الذين لم يقولوا شعرا قط ، واشعار النساء فضلا عن الرجال ، ثم جاوز ذلك الى عاد وثمود ، أفلا يرجع الى نفسه فيقول من حمل هذا الشعر ومن رواه منذ ألوف من السنين ، والله يقول « وأنه أهلك عاداً الأولى وثمود فما أبقى » وقال في عاد « فهل ترى لهم من باقية »

وقال ابن النديم في وصف ابن اسحاق أيضاً : « ويقال كان يعمل له الأشعار ويسأل ان يدخلها في كتابه في السيرة فيفعل ، فضمن كتابه من الأشعار ما صار به فضيحة عند رواة الشعر ، وأخطأ في النسب الذي أورده في كتابه ، وكان يحمل عن اليهود والنصارى ويسميهم في كتبه أهل العلم الاول ، وأصحاب الحديث يضعفونه ويتهمونهم »

فقد عرف علماء الادب شأن ابن اسحاق ، وبفضل ما لديهم من روية وأناة نظروا الى قلة أمانته أو تسرعه الى حمل ما يروى به من الاشعار ، وجعلوا نسبة ما يرويه من الشعر الى شخص معين لاغية ، ولم يتخذوه وسيلة الى الطعن فيما يرويه غيره من الشعر ، بل وجهوا الى كل واحد من الرواة نظراً خاصاً ، وتناولوا كل ما يرد عليهم من الشعر بنقد مستقل

قال المؤلف في ص ٦٧ « وسنعرض بعد قليل لهذا النحو من البحث من

شعر عاد وثمود وغير عاد وثمود ، ولكتنا انما ذكرناه الآن لتبين كيف كان القدماء يتبينون كما نتبين ، وبحسون كما نحس أن هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين أكثره منحول ، لاسباب منها السيامي ومنها غير السيامي ، كان القدماء يتبينون هذا ولكن مناهجهم في النقد كانت أضعف من مناهجنا ، فكأنوا يبدأون ثم يقصرون عن الغاية »

يقول المؤلف هذا وهو يحسب أن نظرية الشك في الشعر الجاهلي ستبقى معزوة اليه ، وأن الناس لا يشعرون بما كتبه الباحثون من قبله ، ولو نظر الى صلتة بهذا البحث نظراً عادلاً ، لكبر في فمه أن يقول « ولكن مناهجهم في النقد كانت أضعف من مناهجنا »

القدماء ألفوا في نقد الشعر جملة عامة كما قال ابن سلام - بعد ذكر أبيات نسبت الى النابغة - « وأنا منها في شك ، ولكنه قلّ ما لا شك فيه » وكشفوا الستار عن حال رجال حتى لا يعول على روايتهم في شيء - ينفردون به ، كما صنعوا فيما حدثوك به عن ابن اسحاق وابن دأب وغيرهما ، ثم تناولوا بالنقد المفصل كثيراً من أشعار عزيت لأشخاص معينين ، ففتحوا للنقد طرقاً أقلّ ما يستحقون بها الخلاص من أذى التناول الذي يدعيه الطيش وينازعه فيه القروور

ونحن لاندعي أن القدماء أتقنوا تاريخ الأدب من كل جانب ، ولا نكره للناسي الألمي أن يبحث فيما صدر عنهم من رأي أو مرّ عليهم من رواية ، ولكن المؤلف يرفع مناهجه على مناهجهم ، وهو بالطبيعة لا يريد غير هذه المظاهر التي خرج فيها كتاب « في الشعر الجاهلي » . ومن أشد الحيف على الذين أوتوا العلم أن تجعل هذه المظاهر الهازلة خيراً مما صنعوا

قال المؤلف في ص ٦٧ « ومهما يكن من شيء ، فإن هذا الفصل الطويل ينتهي بنا الى نتيجة نعتقد أنها لا تقبل الشك وهي أن العصبية وما يتصل بها من المنافع السياسية قد كانت من أهم الأسباب التي حملت العرب على انتحال الشعر و اضافته الى الجاهليين وقد رأيت أن القدمات قد سبقونا الى هذه النتيجة »

عقد المؤلف الفصل في نحو عشرين صحيفة قضاها في الحديث عن أمر كتب فيه القدمات والمحدثون ، وهو شأن العصبية في صدر الاسلام وعهد الامويين وما كان من التهاجي بين بعض شعراء الأنصار وآخرين من قريش ، والتوى في أثناء هذا الحديث الى آراء قد عرفت مصدرها ، واخرى ناجت بسريرتها ورجعت بها الى صف دون الصف الذي وضعها فيه صاحبها .

ولم يستطع المؤلف أن يضرب في هذا الفصل الطويل مثلاً لشعر جاهلي اخترعته نزعة سياسية ، وذلك ما يقتضيه عنوان الفصل « السياسة وانتحال الشعر » وقد أدرك أنه لم يجر في حديثه تحت هذا العنوان ، ولم يأت بمقدمات تنتج أن في الشعر الجاهلي ما اصطنع لغاية سياسية فقال « ينتهي بنا الى نتيجة نعتقد أنها لا تقبل الشك ، وهو أن العصبية وما يتصل بها من المنافع السياسية قد كانت من أهم الأسباب التي حملت العرب على انتحال الشعر و اضافته الى الجاهليين »

فالقدمات ذكروا في أسباب انتحال الشعر للجاهليين العصبية القومية ، ومن أراد أن يقرر أن من الشعر الجاهلي ما افتعل لغرض سياسي ويضع لذلك عنواناً يكتبه بأحرف ممتازة ، فليأت ولو بمثل أو مثلين واضحين وبريح القاريء من أقوال لا تقع في عين الموضوع فضلاً عما فيها من صبغ بعض الوقائع بألوان لا تلائمها

فالواقع أن السياسة اغترفت من قرائح الشعراء مديحاً أو هجاء ، أما أن

يكون لها أثر في اصطناع شعر جاهلي فذلك ما لم يسق له المؤلف في طول هذا الفصل وعرضه شاهداً ، وهو ما ينتظره كل من يقرأ عنوانه « السياسة وانتحال الشعر »

قال المؤلف في ص ٦٧ « ونحن لا نقف عند استخلاص هذه النتيجة وتسجيلها ، وإنما نستخلص منها قاعدة علمية ، وهي أن مؤرخ الآداب مضطر حين يقرأ الشعر الذي يسمى جاهلياً أن يشك في صحته كلما رأى شيئاً من شأنه تقوية العصبية أو تأييد فريق من العرب على فريق »

ان أراد من الشك ذلك الاحتمال الذي يحوك في النفس فيحملها على البحث ويرمي بها على حال يرتضيه العلم فهو مبدأ كل ناقد نحري ، ولا يحتاج الى هذه المقدمات الممدودة على آراء منقوطة وقصص لا يُدرى مبلغها من الصحة . وان أراد من الشك معنى إغاثته وعدم الثقة به فما لا يسيغه العلم أن يطعن في نسبة شعر وتقطع صلته من قائله لمجرد ما فيه من تقوية عصبية أو تأييد فريق على فريق

(٣)

﴿ الدين وانتحال الشعر ﴾

أتى المؤلف في صدر الفصل على أن العواطف والمنافع السياسية والمنافع الدينية ليست أقل من العواطف والمنافع السياسية أنراً في تكلف الشعر وانتحاله وإضافته الى الجاهليين ، وزعم أن هذا الانتحال المتأثر بالدين ربما ارتقى الى أيام الخلفاء الراشدين ، ثم قال في ص ٦٩ « ولو أن لدينا من سعة الوقت وفراغ البال ما يحتاج اليه هذا الموضوع للهونا وأهينا القاريء بنوع من البحث لا يخلو من فائدة علمية أدبية قيمة ، وهو أن نضع تاريخنا لهذا الانتحال

المؤثر بالدين

رأيت المؤلف كيف عقد فصلاً تحت عنوان « السياسة وانتحال الشعر » ولم يستطع أن يسوق في ذلك الفصل الطويل شعراً انتحل لداع سياسي واذيف الى الجاهليين ، وها هو ذا يعقد فصلاً آخر تحت عنوان « الدين وانتحال الشعر » ثم لا تجدونه يضرب لكم مثلاً صحيحاً فوق ما عرفتموه من ضروب الشعر التي تحدث عنها الاقدمون

يقول المؤلف : ربما ارتقى عصر الانتحال المؤثر بالدين الى أيام الخلفاء الراشدين . ولعل القراء يتيقنون حرص المؤلف على تشويه سمعة العرب لعهد اولئك الخلفاء بوجه خاص ، فلا يفوتهم أنه لو لمست يده شعراً انتحل لذلك العهد لطار به فرحاً ، وكتبه كما كتب عنوان الفصل بأحرف ممتازة

وحشوه هذا الفصل بما تقرأونه من هو الحديث دليل على أنه لو ملك من سعة الوقت وفراغ البال أكثر من هذا الذي يملك ، لم يزد على أن يلهو أو يلهي القراء بنوع من البحث لا يخرج عن هذه الدعاية المتصلة بالمعمل الذي خرج منه ذيل مقالة في الاسلام ، ثم لا يخلو من تحريف حقائق تاريخية أو أدبية قيمة

أنكر المؤلف في ص ٦٩ كل ما يروى من الشعر الذي قيل في الجاهلية ، مهدداً للبعثة النبوية وكل ما يتصل به من الأخبار وزعم أنها « تروى لتنع العامة بأن علماء العرب وكهاتهم وأخبار اليهود ورهبان النصارى كانوا ينتظرون بعثة نبي عربي يخرج من قريش أو من مكة »

كان لحماة حقائق الاسلام في المناظرة موقفان : موقف مع المخالفين ، وهؤلاء إنما كانوا يناضلونهم في اصول العقائد ، ويحاكمونهم الى النظر والحجج العقلية البحتة . وموقف مع موافقيهم في الاصول ، ومناظرة هؤلاء إنما تكون في ظل تلك الاصول فتجري المناظرة في نظام ، وتنتهي في الغالب بسلام

وقد خرج في هذا العصر طائفة يقولون بأفواههم : إنهم مسلمون بقلوبهم جاحدون بعقولهم ، فإذا أنكر را رواية أو فرعاً يتصل بالدين ، لا تدري أتجاوزهم تحت ظل الاصول المقررة ، أم ترجع بهم الى النظر الصرف وتعود بهم الى البحث في الايمان بالله وكتبه ورسله ؟

ينكر المؤلف كل ما يروى من الشعر والأخبار المهددة للبعثة النبوية ، وانكارها على هذا الوجه إنما تسمعه ممن ربط قلبه على نفي النبوة ، اذ ليس من المحتمل عنده أن يقال فيها شعر أو يرد عنها خبر قبل أن يدعيها صاحبها . أما الذين يعتقدون بأن نبوة أفضل الخليفة حق ، فمن الجائز عندهم أن يسبقها شعر أو خبر يتصل بها ، وشأنهم أن يفحصوا ما يرد في هذا الصدد ويضعونه بمنزلة من الوضع أو الضعف أو الصحة ، وكذلك فعل علماء الاسلام فحكموا على جانب مما كان من هذا القبيل بالوضع كالأخبار والأشعار المعزوة الى قس ابن ساعدة

قال المؤلف في ص ٧٠ « فقد يظهر أن الامة العربية لم تكن أمة من الناس الذين ينتسبون الى آدم ليس غير ، وإنما كان بازاء هذه الامة الانسية أمة اخرى من الجن كانت تحي حياة الامة الانسية وتخضع لما تخضع له من المؤثرات ، وتحس مثلما تحس وتتوقع مثل ما تتوقع ، وكانت تقول الشعر ، وكان شعرها أجود من شعر الانس ، فأنت تعرف قصة عبيد وهبيد . وأنت تعرف أن الأعراب والرواة قد لحوا بعد الاسلام بتسمية الشياطين الذين كانوا يلهمون الشعراء قبل النبوة وبعدها »

ينقل الرواة ومن يكتبون في الأدب العربي أن الشعراء في الجاهلية يقولون أو يقال عليهم : ان لهم قرناء من الجن يلهونهم الشعر . ومن روى هذا الجاحظ

وسماء زعما فقال في كتاب الحيوان ^(١) : « يزعمون أن مع كل فحل من الشعراء شيطانا يقول ذلك الفحل على لسانه الشعر ، ويقولون : اسم شيطان الخجل عمرو ، واسم شيطان الأعشى مسحل ^(٢) » ونقل عن أبي اسحاق النظام كلاما في أصل هذا الزعم ومنشئه حتى قال « ومما زادهم في هذا الباب وأغراهم به ومد لهم فيه أنهم ليس يلقون بهذه الاشعار وبهذه الأخبار الا اعرابيا مثلهم والا غيبا لم يأخذ نفسه قط بتمييز ما يوجب التكذيب أو التصديق أو الشك ، ولم يسلك سبيل التوقف والتثبت في هذه الاجناس قط ، واما أن يلقوا راوية شعر أو صاحب خبر ، فالرواة عندهم كلها كان الاعرابي أكذب في شعره كان أظرف عندهم وصارت روايته أغلب ومضاحيك حديثه أكثر »

ومن تعرض لهذا من الكتاب المتقدمين على المؤلف جرجي زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية فقال « كان العرب يعتقدون أن لكل شاعر شيطانا يوحى اليه المعاني حتى لقد يتوهم الشاعر منهم أنه رأى شيطانه وخاطبه وأوحى اليه » وقال « ومن غريب اعتقادهم في شياطين الشعراء أن للشعر شياطين يدعى أحدهما الهوبر والآخر الهوجل ، فمن انفرد به الهوبر جاد شعره وصح كلامه . ومن انفرد به الهوجل فسد شعره . وزاد ادعاؤهم ذلك حتى سمو شيطان كل شاعر باسم خاص به فكان شيطان الأعشى يسمى مسحل »

وتعرض لهذا أيضاً الاستاذ مصطفى صادق الرافعي في كتاب آداب لغة العرب اذ عقد فصلا في شعر الجن فقال « والقصاصون إنما قلدوا في ذلك الاعراب أيضاً ، وذهبوا مذاهبهم ، فللاعراب شعر كثير يزعمونه للجن ، ويعقدون له الاخبار ، وقد تناقله عنهم الرواة وتظرفوا به في الاحاديث وأمثله كثيرة »

فزعما بعض الناس لرؤية الجن ولتقييم الأشعار عنهم ، مما كتب فيه

القدماء والمحدثون ، وهذا عبد القادر البغدادي صاحب خزانة الأدب تكلم
عن قصيدة :

أتوا ناري فقلت منون أنتم فقالوا الجن قلت عموا ظلاما
وقصيدة :

أتوا ناري فقلت منون أنتم فقالوا الجن قلت عموا صباحا
وقال الأولى نسبت الى سمير بن الحارث الضبي ، والثانية منسوبة الى
جذع بن سنان الغساني ، ثم قال « وكلا الشعرين أكذوبة من أكاذيب العرب »
فلم يكن المؤلف هو الذي عقل بطلان ما يزعم من أن للشعراء شياطين
يلهمونهم الشعر ، بل نبه عليه أناس من قبل أن يخلق ديكرت ويوضع منهج
ديكرت . إذ لا تعد هذه النظرية في حساب ما وصل المؤلف الى استطلاعه
على منهج ديكرت

قال المؤلف في ص ٧٠ « وفي القرآن سورة تسمى « سورة الجن » أنبأت
بأن الجن استمعوا للنبي وهو يتلو القرآن فلانت قلوبهم وآمنوا بالله ورسوله ،
وعادوا فأنذروا قومهم ودعواهم الى الدين الجديد ، وهذه السورة تنبي . أيضاً بأن
الجن كانوا يصعدون في السماء يسترقون السمع ، ثم يهبطون وقد ألموا بالمأما
بمختلف قوة وضعف بأسرار الغيب ، فلما قارب زمن النبوة حبل بينهم وبين
استراق السمع فرجوا بهذه الشهب وانقطعت أخبار السماء عن أهل الأرض »
وجود الجن حقيقة دلت عليها الآيات المحكمات ، وليس في استطاعة من
لا يؤمن بهذه الآيات أن يقيم دليلاً على نفهم ولو أصبحت عقلته غريبة بحتة !
وبعث ديكرت فابتدع له منهجاً أقرب من هذا المنهج وأجلى
إن العقل وحده لا يستطيع أن يثبت كائناً يقال له الجن ، كما أنه لا يستطيع

نفيه محجة ، فوجود هذا الكائن خارج في نفسه عن حد الواجب والمتنع ، وماذا بعد الواجب والمتنع الا الامكان ، وما كان من قبيل الممكن في نفسه قد يدل على تحققه ما قام البرهان على صدقه ، وهل بعد نبوة محمد عليه الصلاة والسلام من برهان ! وان شئت مزيد غوص في هذه النظرية فإليك السبيل . إن للعالم الذي يعبر عنه باليقين معينين :

أحدهما ما ثبت على وجه لا يحيز العقل خلافه ولو في صورة الاحتمال المجرد ، كالاتقاد بان الكل اكبر من الجزء ، وان لهذا العالم صانعا حكما . فكل ما يتهافت من الاحتمالات المخالفة لهذا الاعتقاد يجد من الدلائل النظرية ما يطرده ولا يبقى له في ساحة العقل باقية

ثانيهما اعتقاد بامر لا يقوم في جانب خلافه احتمال يستند الى مأخذ دليل أو أماره ولكن الاحتمالات المجردة عن المقضيات ليس للعقل قوة على دفعها . وتجرد الاحتمال المقابل للمعلوم من الدلائل والآمارات لا يكفى في امتناع وقوعه وجعل هذا المعلوم امرآ لا يتحول أو يطرأ عليها تغيير ، بل لابد من إقامة دليل خاص على أن هذا الامر المعلوم أمر حتم ، وان خلافه ضرب من المحال الذي لا تتصور العقول وقوعه بوجه . واليقين بالنظريات التجريبية لا يخرج عن هذا النوع الذي لا يرتفع عنه امكان التغيير ، بل قد تغيره يد الابداع عند ما ريد إقامة المعجزة على سنة غير مأوفة

أتى على الانسان حين من الدهر وهو يعتقد ان الضياء الساطع في ظلام الليل لا يكون الا من طلعة القمر أو من لهب النار ، فاذا آنس تحت جناح الليل نوراً يتألق بمكان بعيد لم يرتب في أنه بهرة قمر أو شعلة نار ، وهذا الاعتقاد لا يبلغ في اليقين درجة اعتقاده بان العرض كالجرة والبياض لا يستقل بنفسه ، فان هذا الاعتقاد الاخير مبني على ان ماهية العرض تقتضي بطبيعتها ألا تبرز الى

الخارج الا في محل وهو الجرم ، فيدرك العقل بالضرورة أن البياض أو السواد لا ينفرد عن المادة ويقضي بذلك قضاء لا يحوم حوله احتمال ، واما يقينه بان ذلك الضياء نار أو قمر فقام على التجربة فقط ، فلا يخلو من احتمال ان يكون الضوء غير قمر أو نار الا انه احتمال لم يكن له في العهد المتقدم وجه من النظر حتى يحل من اليقين الذي عقدته التجربة ، وقد أصبح ذلك الاحتمال اليوم متحققاً في العيان حيث انضم الى القمر والنار عنصر من عناصر الانارة وهي الكهرباء . فلو لم يتحرق الفيلسوف التنوير بالكهرباء ، وكان فيما تقل من معجزات الرسل انارة بعض الأجرام من غير أن نمسه نار ، لقال الذين في قلوبهم مرض ان الانارة إنما تنشأ عن لب النار ، ولا سبيل الى تحقق الاثر متى فقد سببه . زعم بعض المرتابين في المعجزات أن قطع المسافة البعيدة كما بين المسجد الحرام الى المسجد الأقصى في ليلة واحدة أمر لا يحتمله الامكان ولا يتقبله العقل ، ولو ناظرتهم في وجه الامتناع عقلاً لم يكن منهم سوى أن يحيلوك على المشاهدة ، ويقولوا : إنا نرى أن أسرع الأجسام تنقل يقضي في قطع تلك المسافة ليالي وأياما . وهذا الأمر الذي كانوا يذكرونه بوصف الحال قد كشف العلم الصحيح عن امكانه وأخرجه للناس في جملة الكائنات البصرة . واذا تمكن الخلق باختراع الطائرة أن يجعلك تقطع المسافة البعيدة في مدة وجيزة ، فماذا يكون شأن قدرة الخالق التي هي أبعد تقديراً وأحكم صنفاً .

وكان أشباه الفلاسفة يعتقدون أن الوزن من خصائص ما يوصف بالخفة والثقل من الأجسام ، وقالوا : لانهم لوزن الأعراض معنى إذ ليس من المعقول تناولها من معروضاتها ووضعها في كفة ترتفع تارة وتنخفض مرة أخرى ، وما راعهم إلا أن صنع الفيلسوف ميزان الحرارة والبرودة وأراهم أن وزن الأعراض من قبيل الممكنات ، وأن للوزن طرقاً غير ما تصرفه الساعة في الاسواق

يهون علينا أن يقف عباد الطبيعة موقف المطالب ببرهان على وجود الخالق
أو اثبات الرسالة ، ولكن الذي يثير العجب في نفوسنا ويمشهم في زمرة
المستضعفين من الرجال والولدان أن يخرجوا في زي الفلاسفة ويمسحوا ألسنتهم
بطلاء من المنطق ، ثم لا يلبثوا أن يصفوا كل مالاتاله حواسهم بكونه محالا ،
ويزعموا أن صدر الفلسفة يضيق عن احتماله ، كأن دائرة الامكان والفلسفة
لا تسمع الا ما يرد اليها من طريق الحس والتجربة

كشف فيلسوف هذا العصر الغطاء عن كثير من الحقائق التي كانت أذنان
الفلاسفة تعجل الى إنكارها ولا تبالي أن تلقبه باسم مالا يكون
ولو قال النبي عليه الصلاة والسلام : ان في هذا الماء الذي تشربون حيوانا
يذهب ويحيى ، وولد هذا المؤلف قبل اختراع المرأة المكبرة (مكروسكوب)
لقال في كتابه هذا : فقد يظهر أن الماء العربي لم يكن من المياه التي تشرب في
البلاد الأخرى ليس غير ، وإنما كان بازاء هذا الماء النقي من كل شيء ماء
يحمل حيوانا يذهب ويحيى ، ويطفو ويرسب ، تفتح فيه الابصار ولا تراه ،
وتلمسه اليد ولا تحس به ، وتصغى اليه الأذن فلا تسمع له حسيسا !
يعتقد كل مسلم بحقيقة الجن ، وينادي كثير من أهل العلم بانكار رؤيتهم
الا أن تكون معجزة لرسول ، قال ابن حزم في كتاب الفصل^(١) : « فمن ادعى
أنه إبراهيم أو رآهم فهو كاذب إلا أن يكون من الانبياء عليهم السلام ، فذلك معجزة
لهم »

قال المؤلف في ص ٧٠ « فلم يكده القصاص والرواة يقرءون هذه السورة
وما يشمها من الآيات التي فيها حديث عن الجن حتى ذهبوا في تأويلها كل
مذهب ، واستغلوها استغلالا لاحد له ، وانطقوا الجن بضروب من الشعر
وفنون من السجع »

كتب الاستاذ مصطفى صادق الرافعي في هذا المعنى حين قال « والغرائب من هذا النمط كثيرة ، وما نراها استفاضت في الاسلام الا بعد ما ذكره جهلة المفسرين وأهل القصص ممن تكلموا في تفسير ماورد في القرآن الكريم من الاشارة الى الجن ، أو ما جاء من ذلك في الحديث الشريف ^(١) »

قال المؤلف في ص ٧١ « وكذلك قالت الجن شعراً رنت فيه عمر بن الخطاب :
أبعد قتيل بالمدينة أظلمت له الأرض تهز العضاء بأسوق
الخ الأبيات الحسة

والعجب أن أصحاب الروايات مقتنعون بأن هذا الكلام من شعر الجن ، وهم يتحدثون في شيء من الإنكار والسخرية بأن الناس قد أضافوا هذا الشعر الى الشماخ بن ضرار »

هذا الشعر نسبته ابن سلام الى جزء بن ضرار فقال في الطبقات ^(٢) « وجزء هو الذي يقول يرني عمر بن الخطاب :

« جزى الله خيراً من أمير وباركت »

ويقول ابن قتيبة في كتاب الشعر والشعراء ^(٣) « وجزء الذي يقول في عمر ابن الخطاب :

عليك سلام من أمير وباركت يد الله في ذاك الأديم الممزق »

وقال ابن دريد في كتاب الاشتقاق ^(٤) « وجزء هو الذي رنى عمر بن الخطاب بالأبيات التي يقول فيها « عليك سلام من أمير وباركت الخ »

وقال صاحب ديوان الحماسة « وقال الشماخ يرني سيدنا عمر بن الخطاب « وأورد هذا الشعر ، قال شارحه التبريزي « وقال أبو ريش : القدي عندي أنه لمزرد أخيه ، وقال أبو محمد الأعرابي : هو لجزء بن ضرار »

فأولئك علماء الأدب يعزّون الآيات الى جزء أو مزرد أو الشماخ ، ولا يتعرضون لعزوها الى الجن ، فضلاً عن أن يتهموا بمن يعزوها الى الشماخ ، وصاحب الأغاني عزّاها الى جزء بن ضرار ، ثم ذكر الرواية التي تقول : انها من نوح الجن على ابن الخطاب ، ولم يتحدث في شيء من السخرية بأن الناس أضافوها الى الشماخ

فلو لم يكن للمؤلف مارب غير البحث في العلم لما رأته يقبض على الروايات الواهية وينسبها الى أصحاب الروايات كأنها الأمر الذي انتهى اليه بحسبهم وتواردت عليه كلمتهم

ذكر المؤلف أن القصص والمنتحلين اعتمدوا على القرآن فيما رووا وانتحلوا من الاخبار والأشعار والأحاديث التي تضاف الى الأخبار والرهبان ثم قال في ص ٧٢ « فالقرآن يحدثنا بأن اليهود والنصارى يجدون النبي مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل ، وإذن فيجب أن نخترع القصص والأساطير وما ينصل بها من الشعر ليثبت أن المخلصين من الأخبار والرهبان كانوا يتوقعون بعثة النبي ويدعون الناس الى الإيمان به حتى قبل أن يظل الناس زمانه »
 نبأ الكتاب المنزل ، أن النبي عليه الصلاة والسلام مكتوب في التوراة والانجيل ، ويصدق بهذا النبأ من ألقى نظره في دلائل النبوة حتى امتلأت نفسه يقيناً بأن هذا القرآن بلاغ للناس ، وقد درست طائفة مستنيرة التوراة والانجيل وأتوا منها بنصوص لا تأويل لها إلا هذا النبي الذي قلب ليل الجهالة والغواية نهار حكمة وهداية . ومن أقرب هؤلاء الباحثين عهداً الدكتور محمد توفيق صدقي فقد تناول هذا البحث في كتاب « دين الله في كتب أنبيائه ^(١) » وكتاب « نظرة في كتب العهد الجديد ^(٢) »

أما ما زاد على القرآن من الآثار الواردة في هذا الصدد ، فمنها ما هو أسطورة ، ومنها ما هو قصص واهية ، ومنها ما جاءت به رواية قائمة ، وإن استطاع المؤلف أن يسلك الى الطعن في أمثال هذه الرواية سيرة علمية ، فدونه وإياها ، فإن للنبوة آيات أخرى لاتألفها أيدي الطاعنين

قال المؤلف في ص ٧٢ « فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون صفوة بني هاشم ، وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف ، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي ، وأن تكون قصي صفوة قريش ، وقريش صفوة مضر ، ومضر صفوة عدنان ، وعدنان صفوة العرب ، والعرب صفوة الانسانية » يرسل المؤلف قلمه على الحقائق فيخمش وجوهها ، ويضربه على أعظم الرجال فينال من أعراضها ، وقد اشتد به هذا الخلق حتى أصبح الناس يعدون انحاءه على مقام بالعب أماراة على رفعتة ، وكادوا يجعلون ثناءه على الشخص داعياً الى الريبة في سيرته

ألا ترون الى ذلك القلم كيف تطوح به الغرور الى أن يحوم على مقام أكمل الخليفة فيقذف نحوه بما تملى عليه تلك الروح النازعة الى غير هدى !

قنع الناس بأن محمداً - صلوات الله عليه - صفوة بني هاشم بل صفوة الانسانية ، لأن صحيفة حياته أبدع صحيفة طويت بوقاة صاحبها ، ولأن ماجرى على يده ولسانه من حكمة واصلاح لم يأت بمثله انسان تقدمه أو انسان جاء من بعده

ويرى الناس أن بني هاشم صفوة قريش ، وأن قريشاً صفوة كنانة ، وأن كنانة صفوة ولد اسماعيل ، وقفنوا بهذا الحديث المروي في صحيح الامام مسلم ، والمسموع من أصدق الناس لحجة ، وهو : « إن الله اصطفى كنانة من ولد اسماعيل

واصطفى قريشاً من كنانة ، واصطفى من قريش بني هاشم ، واصطفاني من بني هاشم »

فلو وجه المؤلف غمزه الى المفاضلة بين بني هاشم ومن بعدهم ، لتلنا أنكر حديثاً ، ولم نؤاخذه الا على مهاجمة الحديث بالانكار المجرد من البحث العلمي مثلما يهاجمه الصم الذين لا يعقلون ، ولكنه لم يقنع بأن ينكر حديثاً في صحيح مسلم ، ولم يشف ظمأه أن يرمي ساحة القرآن بالكذب ، فجعل يضع غمزه في عقيدة أن النبي عليه الصلاة والسلام صفوة بني هاشم . وحرصه على بث هذه المغامز في كتابه - دون أن تكون لها صلة بالبحث العلمي - شاهد على أنه يكتب تحت تأثير عاطفة تريد الانتقام من الاسلام الذي قضى على العقيدة الخاسرة والشهوة الباغية وجعل مكن الغي رشداً وبذل السفه أدباً

تحدث المؤلف بأن القصص يضيفون الى أسرة النبي عليه الصلاة والسلام ما يرفع شأنهم ويثبت تفوقهم على قومهم وعلى العرب . وان هذا القصص يستتبع الشعر ، وأن على أن التنافس كان يشتد بين بني أمية وبني هاشم وأن الخصومة بين قصاص هذين الحزبين كانت تشدد ، وأن الروايات والأخبار والأشعار كانت تكثر ، وذكر أن هذا الأمر لا يقتصر على بني أمية وبني هاشم بل تشاركهم فيه الارستقراطية القرشية كلها ، ثم قال في ص ٧٣ « وإذن فالبطون القرشية على اختلافها تتحلل الأخبار والأشعار وتغري القصص وغير القصص بانتحالها »

يمرّ القاريء الملم بصناعة المنطق على هذه الجملة فيقع في ظنه أن المؤلف استخلصها كالتيجة من مقدمات سابقة ، فيرجع البصر فيما تقدمها من حديث فلا يظفر ولو بشاهد على أن البطون القرشية على اختلافها انتحلت الأخبار والأشعار وأغرت القصص وغير القصص بانتحالها

هل عد المؤلف بطون قريش بطناً فبطناً ، وضرب لكل بطن مثلاً يرينا
كيف انتحل خبراً أو شعراً أو أغزى القصاص وغير القصاص بانتحاله ؟ هل
جاء المؤلف برواية تثبت أن بطون قريش على اختلافها تنتحل الأخبار
والاشعار وأغزى القصاص وغير القصاص بانتحالها ؟

لم يفعل المؤلف هذا ولا ذاك ، إذن هذه العبارة الواسعة إنما هي دعوى
أخرجها في صورة نتيجة ، وما هي بنتيجة

قال المؤلف في ص ٧٤ « واست في حاجة الى أن أضرب لك الأمثال . فانت
تستطيع أن تنظر في سيرة ابن هشام وغيرها من كتب السير والتاريخ ترى
من هذا كله الشيء الكثير . وأن أضرب لك مثلاً واحداً يوضح ما ذهبت اليه
من أن بطون قريش كانت تحت على انتحال الشعر منافسة للأسرة المالكة
أموية كانت أو هاشمية » وذكر هذا المثل فقال « تحدث صاحب الأغاني
باسناد له عن عبد العزيز بن أبي نهشل قال : قال لي أبو بكر بن عبد الرحمن بن
الحارث بن هشام وجئت أطلب منه مغرماً : ياخال هذه أربعة آلاف درهم وأنشد
هذه الأبيات الأربعة وقل سمعت حسناً ينشدها رسول الله ﷺ « وساق
المؤلف القصة المعروفة في الأغاني ^(١) وهي تنتهي بأن أبا بكر قال لعبد العزيز
ابن أبي نهشل : قل أياً نأتمدح بها هشاماً - يعني ابن المغيرة - وبني أمية فقال
الايات العشرة المبدوءة ببيت :

ألا لله قوم و لدت أخت بني سهم

ولما جاء بها قال له أبو بكر : قل قلها ابن الزبيري ، قال فهي الآن

منسوبة في كتب الناس الى ابن الزبيري

مرد المؤلف القصة وقال « فانظر الى [أبي بكر بن ^(١)] عبد الرحمن بن الحارث بن هشام كيف أراد صاحبه على أن يكذب وينتحل الشعر على حسان ثم لا يكفيه هذا الانتحال حتى يذيع صاحبه أنه «سمع حساناً ينشد هذا الشعر بين يدي النبي ، كل ذلك بأربعة آلاف درهم » ثم قال « فيفتقان آخر الأمر على أن ينحل الشعر عبد الله بن الزبيري شاعر قريش . ومثل هذا كثير »

إذا عثر المؤلف على قصة مصوغة في مثال رغبته ، نمي ديكارت ، ولعن منهج ديكارت ، وأخذ يحدّثك بها حديث من شهداها بأذن تسمع ، وقلب يفته ويد تلمس ، وانطلق يبنى عليها ويستنبط منها حتى يرضى

القصيدة منسوبة في كتب الناس الى عبد الله بن الزبيري ، وتقل صاحب الاغانى بسنده الى محمد بن طلحة أن عمر بن أبي ربيعة قائلها ^(٢) ، وتقل بسنده أيضاً عن « عبد العزيز بن أبي نهشل » أنه هو الذي قالها ، وعزا الى أبي بكر بن عبد الرحمن ماعزاً

ما وقف المؤلف على قصة أبي بكر هذا ومن يسميه « عبد العزيز بن أبي نهشل » حتى اعتنقها باليمن والشمال ، وضماها الى أشباهها مطوية على تحريفها الذي وقعت فيه نسخة الاغانى ، وكذلك يفعل من يحاول التطاول على أمة جعل الله منزلتها فوق السماكين

هل وجد استاذ الآداب بالجامعة في غير هذه النسخة من الاغانى أن في الشعراء من يسمي « عبد العزيز بن أبي نهشل » ؟ هو لا يعرف شيئاً عن هذا الذي يسميه « عبد العزيز بن أبي نهشل » سوى أن في نسخة الاغانى التي وقعت بين

(١) سائفة من قلم الناصخ لكتاب في الشعر الجاهلي

(٢) ج ١ ص ٢١

يديه أن صاحب هذا الاسم حكى قصة نخط من شأن أبي بكر بن عبد الرحمن وتشتمل على انتحال شعر ، وعزوه الى ابن الزبعرى

ورد في سند هذه القصة من كتاب الاغاني ما نصه : « عن عبد العزيز بن أبي ثابت عن محمد بن عبد العزيز بن أبي نهشل عن أبيه الخ » ففهم المؤلف أن محمد بن عبد العزيز روى عن أبيه عبد العزيز بن أبي نهشل أنه قال له ابو بكر ابن عبد الرحمن : يا خال ! هذه أربعة الاف الخ

ولو كانت القصة ثابتة على هذا المساق لكان في الشعراء من يسمى عبد العزيز بن أبي نهشل ، وفي الصحابة من يسمى بهذا الاسم أيضاً ، ولكنك تبحث دواوين الشعر وكتب الادب فلا تجد شاعراً يسمى « عبد العزيز بن أبي نهشل » وتفحص الكتب المبسوطة في احصاء أسماء الصحابة واستقصاء آثارهم فلا تجد صحابياً يسمى عبد العزيز بن أبي نهشل . وأصل العبارة في نسخ مخطوطة ^(١) : « عن محمد بن عبد العزيز عن ابن أبي نهشل عن أبيه » وكذلك جاءت في نسخة الأغاني التي نقل منها المؤلف ، حين أعاد صاحب الاغاني الحديث عن القصة في ص ٣١ بسند آخر ينتهي أيضاً الى محمد بن عبد العزيز عن ابن أبي نهشل

واذا وضعنا هذه القصة وسندها على محك النقد ، اعترضنا في قبولها أمران : (أولهما) ان السند يدور على عبد العزيز بن عمران ، وهو ابن أبي ثابت ، وقد توارد أهل العلم على الطعن في روايته . قال يحيى بن معين في شأنه « ليس بثقة » ، انما كان صاحب شعر ، ورأيت يفتقد ادكان يشتم الناس ويطعن في أحسابهم ، ليس حديثه بشيء » وقال الحافظ أبو يحيى الذهلي « علي بدنة ان حدثت عنه حديثاً » وضعفه جداً . وقال البخاري : « منكر الحديث لا يكتب حديثه »

(١) النسخة التيمورية ، ونسخة مصطفى فاضل بدار الكتب رقم ٨ أدب م

وقال ابن أبي حاتم « امتنع ابو زرعة من قراءة حديثه وترك الرواية عنه » وقال ابن حبان « يروى المناكير على المشاهير »

فشهادة هؤلاء الاعلام بعدم الثقة بما يرويه عبد العزيز بن أبي ثابت من الحديث ، تجعلنا في ريبة من هذه القصة التي تخالف ما في كتب الناس

(ثانيهما) أن أبا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث كان من سادات التابعين واحداً الفقهاء السبعة المشار اليهم بالعلم والتقوى ، وقد تضافرت كلمة أهل الحديث والمؤرخين على وصفه باستقامة السيرة ولم يمسسه قلم أحد بسوء ، وكان لكثرة صيامه وصلاته يسمى راهب قريش ، وكان عبد الملك بن مروان يكرمه ويقول : انى لأهم بالسوء أفعاله بأهل المدينة فاذا كرأب بكر فاستحي منه

فشهرة أبي بكر بالعلم والاستقامة الى هذه المنزلة تبعنا من قبول قصة ترميه بمحاولة شاعر على أن يحدث عن رسول الله ﷺ كذباً . بل المظنون في رجل كاذب بكر بن عبد الرحمن أن يرفع عن هذه السخافة البادية في القصة ويستغني عن فخر الجاهلية بما آتاه الله من علم وتقوى وحسب وجاه

واذا جاءت رواية على خلاف ما في كتب الناس ، وكان الراوي غير ثقة ، وكانت سيرة هذا الذي تحدث عنه الراوي المتهم بعيدة عن وصمة ما ينسب اليه ، لم يبق لهذه الرواية الشاذة الا أن تسقط غير مأسوف عليها

ذكر المؤلف أن من تأثير الدين في انتحال الشعر ما يضيفه الرواة الى أخبار الامم القديمة كعاد وحمود وقال : ان ابن سلام قد كفاه نقده حين أثبت أن هذا وما يشبهه مما يضاف الى تبع وحمير موضوع منتحل ، ثم قال في ص ٧٦ « وابن إسحاق ومن اليه من أصحاب القصص لا يكتفون بالشعر يضيفونه الى عاد وحمود وتبع وحمير ، وإنما هم يضيفون الشعر الى آدم نفسه ، فهم يزعمون أنه

ربي هاويل حين قتله أخوه قاييل . ونظن من الاطالة والاملال أن تقف عند هذا النحو من السخف »

هذا الشعر الذي ينسب الى آدم عليه السلام قد أنكره كثير من أهل العلم . فهذا صاحب الكشف يقول في شأنه « هو كذب بحت وما الشعر الا منحول ملحون » وقال الرازي « ولقد صدق صاحب الكشف فيما قاله فان ذلك الشعر في غاية الركاسة لا يليق الا بالحمقى » وأورد هذا الشعر سبط ابن الجوزي في مرآة الزمان وقال « هذا ما ذكره الثعلبي وهو شعر ركيك مزحوف ، وقد أنكر ابن عباس هذا الشعر ، وقال : من قال ان آدم قال شعراً فقد كذب على الله ورسوله » واذا كان علماء الأدب والتفسير قد نهوا على أن الشعر المضاف الى آدم وعاد ونمود وتبع وحبر منحول مصطنع فلا مزية للمؤلف في حديثه هذا الا أنه ساق الكلام في صورة تضع في نفس القاري . أن شعر آدم لم يتعرض لانكاره أحد من قبله

عاد المؤلف الى الحديث عن الشعر الذي يستشهد به الرواة والمفسرون على ألفاظ القرآن ومعانيه حتى قال « فحرصوا على أن يستشهدوا على كل كلمة من كلمات القرآن بشيء من شعر العرب يثبت أن هذه الكلمة القرآنية عربية لا سبيل الى الشك في عريتها »

وقال في ص ٧٧ « وأما نعيد شيئاً واحداً وهو أننا نعتقد أنه اذا كان هناك نص عربي لا تقبل لغته شكاً ولا ريباً ، وهو لذلك أوثق مصدر للغة العربية ، فهو القرآن : وبخصوص القرآن وألفاظه يجب أن يستشهد على صحة ما يسمونه الشعر الجاهلي بدل أن نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن . ولست أفهم كيف يتسرب الشك الى عالم جاد في عرية القرآن واستقامة ألفاظه وأساليبه ونظمه على ما عرف العرب أيام النبي من لفظ ونظم واسلوب »

لم يستشهد العلماء على كل كلمة من كلمات القرآن بشيء من شعر العرب فان أغلب كلامه ظاهر لا يحتاج في تقرير معناه أو وجه اعرابه الى شاهد ، وقد سبقت لنا كلمة في هذا الصدد ، ونقلنا لكم ما قال الرازي وابن حزم فيما أنكراه على بعض النحاة من الاستشهاد على القرآن بالشعر أو توقفهم في الاستشهاد بالقرآن ، وانما نعيد شيئاً واحداً وهو أن إنكار الاحتجاج بالشعر على القرآن رأي قديم ، وزعم المؤلف أنه الصانع له تغيير في تاريخ أدب اللغة العربية ، وما كان لاستاذ الآداب أن يغير تاريخها الى حد أن يأخذ الرأي الذي نشأ في المائة الثالثة أو الرابعة أو الخامسة ويجعله ابن المائة الرابعة عشر . وليس التصرف في تاريخ الآراء بأقل جنابة من أن يدعى لطلابه أن الرازي أو ابن حزم أو أبو بكر بن الانباري من علماء هذا العصر وأنهم لا زالوا أحياء يرزقون

يقول أبو بكر الانباري « قد جاء عن الصحابة والتابعين كثيرون الاحتجاج على غريب القرآن ومشكله بالشعر ، وأنكر جماعة لا علم لهم على النحويين ذلك وقالوا : اذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر أصلاً للقرآن . قالوا : وكيف يجوز أن يحتج بالشعر على القرآن ، وهو مذموم في القرآن والحديث » ثم قال « وليس الأمر كما زعموه من أنا جعلنا الشعر أصلاً للقرآن بل أردنا تبيين الحرف الغريب من القرآن بالشعر ، لأن الله تعالى قال « انا جعلناه قرآناً عربياً » وقال « بلسان عربي مبين »^(١)

وان شئت حديثاً يزيدك ثقة بما قال أبو بكر بن الانباري في جواب جماعة لاعلم لهم ، فإليك الحديث :

في القرآن كلمات ذات معان مفردة يعرفها الجمهور من الناس ، وهذه الكلمات لا يحتاج مفسر الآية الى الاستشهاد عليها بشيء من الشعر أو النثر

وفي القرآن كلمات ذات معان متعددة ، ومن هذه المعاني ما هو معروف متداول في الاستعمال ، ومنها ما ليس كذلك ، فإذا اقتضت البلاغة في نظر المفسر أن يحمل مثل هذه الكلمات على معنى غير المعنى المعروف لدى الجمهور احتاج الى الاستشهاد بمنظوم او منشور تكون دلالة على هذا المعنى واضحة ، حتى لا يتردد في قبول التفسير من لم يقف على ان هذه الكلمة قد تستعمل عربية في غير ما هو مأوف لدى الجمهور

وفي القرآن كلمات غريبة يحتاج المفسر عند بيان معناها الى الاستشهاد بشيء من كلام العرب حتى يعلم طالب العلم أن التفسير لم يخرج عن حدود اللسان العربي فيطمئن الى صحة التفسير لا الى أن القرآن عربي ، فان هذا لا يشك فيه أحد مطلق الرجلين يطوف أتى شاء وبلغني بمن شاء

وفي القرآن آيات نحتمل أوجهاً من الاعراب ، ومن الواضح أن معنى الآية يختلف باختلاف وجه اعرابها ، فقد يختار المفسر من الاعراب وجهاً يراه أليق بالبلاغة أو أثبت بحكمة المعنى ، ويكون هذا الوجه من الاعراب يستند الى حكم عربي غير معهود لبعض أهل العلم ، فيخشى انكارهم لان يكون هذا الوجه صحيحاً عربية فيعمد الى دفع هذا الانكار باقامة شاهد من لسان العرب على صحة ماذهب اليه من الأعراب

فالاستشهاد بالشعر على القرآن قائم على دواع معقولة ، أما أن المستشهد بخطيء أو يصيب ، يأتي بالمثل الصادق أو ينتحل ، فذلك بحث آخر سنفصله لك في مقالة أخرى

قال المؤلف في ص ٧٧ « وانما هناك مسألة أخرى وهي أن العلماء وأصحاب التأويل من الموالى بنوع خاص لم يتفقوا في كثير من الأحيان على فهم القرآن

وتأويل نصوصه ، فكانت بينهم خصومات في التأويل والتفسير . وعن هذه الخصومات نشأت خصومات أخرى بين الفقهاء وأصحاب التشريع »
 من يحق له أن يفسر القرآن طائفتان : طائفة لم تبلغ درجة الاجتهاد في الاحكام الشرعية كسيبويه والزجاج والزمخشري . وطائفة بلغت درجة الاجتهاد كالأئمة الأربعة ، ومن المأخوذ في شروط المجتهد أن يكون بمكانة راسخة في علوم اللسان بحيث يتفقه في معنى الآية بنفسه ، ويفصل الحكم على مقتضى علمه ، ومتى وجد اختلافًا في حكم لغوي جرد نظره لاستطلاع الحقيقة ، ولا يقف وقفة الحائر أو يستند الى أحد الآراء على غير بينة

وإدراك الفقيه منزلة الاجتهاد في علم اللسان العربي لا يستدعي زمانًا واسعًا جدا حتى يقال إن اشتراطه اقامة لعقبة كؤود في سبيل الاجتهاد في الاحكام ، فإن الذي يقتضي بحثًا متواصلًا وزمانًا قد يأتي على معظم العمر هو التوغل في هذه العلوم وتقصي آثارها ثم التوسع في بسط أدلتها وتفصيل أحكامها ، وهذا أمر زائد على إحراز ملكة قوية وبصيرة نافذة يرجع إليها عند الحاجة الى تحقيق بحث أو تفصيل خلاف

فلا يصح أن تكون خصومات المجتهدين الذين مماهم المؤلف أصحاب التشريع ناشئة عن خصومات أصحاب التأويل من الموالى أو غير الموالى ، فإن المجتهد لا يثق بتأويل غيره ، وإنما يبني الحكم على ما يفهمه من الآية بنظر مستقل

انساب المؤلف يتحدث عن كثرة ما ينتحل العلماء من الشعر الجاهلي ، وقال في ص ٧٨ « فالمعتزلة يثبتون مذهبهم بشعر العرب الجاهليين . وغير المعتزلة من المقالات ينقضون آراء المعتزلة معتمدين على شعر الجاهليين ، وما أرى إلا أنك ضاحك مثلي أمام هذا الشطر الذي رواء بعض المعتزلة ليثبت أن

كرمي الله الذي وسع السماوات والارض هو علمه ، وهذا الشطر هو قول الشاعر (الجهول طبعاً) : « ولا بكرمي »^(١) علم الله مخلوق »

يقول ابن قتيبة في التأويل : « وفسروا القرآن بأعجب تفسير ، يريدون أن يردوه الى مذاهبهم ، ويحملوا التأويل على نحلهم ، فقال فريق منهم في قوله تعالى « وسع كرميه السموات والارض » أي علمه ، وجأوا على ذلك بشاهد لا يعرف ، وهو قول الشاعر : « ولا يكرسو . علم الله مخلوق »

وقال الاستاذ مصطفى صادق الرافعي في كتاب تاريخ آداب اللغة العربية : « وهنا ضرب ثالث من الشواهد نشأ في القرن الثالث ، وهو ما يولده بعض المعتزلة والمتكلمين للاستشهاد به على مذاهبهم ، وكانت رواية الشعر فيهم يومئذ عامة » وساق على هذا كلام ابن قتيبة الملقى اليك آنفاً ، وأضاف اليه مثالا آخر من كتاب الحيوان للجاحظ

لا نريد أن نقول : ان هذا مما تنقده أهل العلم قبل المؤلف ، ولا نريد أن نبحث في أن المؤلف يعرف لهذا الغرض مثالا غير هذا الذي ذكره الاستاذ الرافعي ، أم لا يعرف ، وانما أريد أن أقول : ان المؤلف يدعي أن المعتزلة يعتمدون على آراء الجاهليين ، ثم يسوق الشاهد ويصف قائله بأنه « الجهول طبعاً » كما قال ابن قتيبة « بشاهد لا يعرف » . واذا لم يذكرنا القائل باسمه ، وكانت عادتهم الاستشهاد بالشعر العربي جاهلياً كان أو اسلامياً ، فمن أين علم المؤلف أنهم نسبوا هذا الشاهد الى الجاهليين ؟

تحدث المؤلف بان كذب أصحاب العلم على الجاهليين كثير ثم قال في ص ٧٩ « لا مرما كان البدع في العصر العباسي عند فريق من الناس ان يرد كل شيء »

(١) كذا في كتاب الشعر الجاهلي ، وامله تعريف من الناسخ والمصواب « بكرمي »

بصيغة الفعل

الى العرب حتى الاشياء التي استحدثت او جاء بها المغلوبون من الفرس والروم وغيرهم . واذا كان الامر كذلك فليس لانتحال الشعر على الجاهليين حد . وانت اذا نظرت في كتاب الحيوان للجاحظ رأيت من هذا الانتحال ما يقنعك وبرضيك »

لم يكن أهل العلم يأخذون الشعر على أنه جاهلي من كل من يكتبه في كتاب أو ينشده في مجلس ، بل كانوا يفرقون بين هذا الذي يرويه الثقات أو تعدد مأخذه كالمفضليات والمعلقات وبين ما يرويه أناس تقدموهم فلم يجدوهم على ثقة ، ومن هذا النوع ما ينفرد بروايته الجاحظ ، فانهم كانوا يعدون أحاديثه وأدبه مما يستعان به على السمر ، قال أبو منصور الأزهري في مقدمة تهذيبه يصف الجاحظ « وكان أوتي بسطة في لسانه ، وبياناً عذبا في خطابه ، ومجالا واسعاً في فنونه ، غير أن أهل المعرفة بلغات العرب ذموه ، وعن الصدق دفعوه ، واخبر أبو عمرو الزاهد أنه جرى ذكره في مجلس أحمد بن يحيى فقال : « اعزبوا عن ذكر الجاحظ فانه غير ثقة ولا مأمون » وينبئك بان من هذه الاشعار العربية مالا يثقون بروايته ويعيدونه فيما يسمر به عند الملوك ونحوهم قول ابن سلام بعد ان ساق بيتين ينسبان الى لبيد « ولا اختلاف في هذا أنه مصنوع تكثر به الاحاديث ويستعان بها على السمر عند الملوك ، والملوك لا تستقصي »

فما يرويه الجاحظ في نحو كتاب الحيوان من الشعر وينفرد بروايته لا يثق به أهل العلم ولا يبنون عليه تاريخنا ، ولا يعولون عليه في تقرير حكم أو قاعدة لغوية وانما يقرأونه من حيث انه أدب ، وهو من أدب اللسان وان كان معزواً الى غير قائله

ذكر المؤلف أن لتأثير العواطف الدينية في انتحال الشعر واضافه الى الجاهليين فنوناً ، وان ما نتحدث به من قبل فنونها الهينة ، ويريد الآن أن

يتحدث عن أعظم هذه الفنون كلها وهو هذا النوع الذي ظهر عندما استؤنف الجدل في الدين بين المسلمين وأصحاب الملل الأخرى ، ولا سيما اليهود والنصارى . ثم قال في ص ٨٠ « وذهب المجادلون في هذا النوع من الخصومة مذاهب لا تخلو من غرابة نحب أن نشير الى بعضها في شيء من الإيجاز . أما المسلمون فقد أرادوا ان يثبتوا ان للإسلام أولية في بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي ، وأن خلاصة الدين الإسلامي وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله الى الأنبياء من قبل . فليس غريباً ان نجد قبل الإسلام قوماً يدينون بالإسلام أخذوه من هذه الكتب السماوية التي أوجبت قبل القرآن »

يصرح القرآن بأن إبراهيم عليه السلام بنى البيت الحرام ، وأن العرب المنازلين حول مكة من ذريته ، وأن هذا الرسول شريعة ، وأن شريعته وشريعة الإسلام تتحدان في التوحيد الخالص وبعض الأحكام والآداب ، ولانحد الملتين في العقائد والآداب نطق الآيات بأن دين الإسلام هو ملة إبراهيم عليه السلام ، فقال الله تعالى « وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم » وقال « قل صدق الله فاتبوا ملة إبراهيم حنيفاً » وقال « قل إني هداى ربي الى صراط مستقيم ديناً قديماً ملة إبراهيم حنيفاً »

فمعنى أن للإسلام أولية في بلاد العرب ثابت بنص القرآن لأن المسلمين يريدون اثباته

والقرآن أيضاً يقول : ان الدين الإسلامي هو الدين الحق الذي أوحاه الله الى الأنبياء من قبل فقد رأيتموه كيف يسمى دين الإسلام ملة إبراهيم عليه السلام ، ورأيتموه يقول لحمد صلوات الله عليه « أولئك الذين آمنوا بكتابنا والحكم والنبوة فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين . أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده »

ثم هو يسوق قصص الانبياء من قبل ، ويأتي في بيان ما يدعون اليه على ما يدعو اليه الاسلام من التوحيد الخالص ، واختصاص الخالق بالعبادة ، واعتقاد ان غير الله لا يملك ضرراً ولا نفعاً ، الى ما يشاكل هذا من آداب رفيعة واخلاق فاضلة .

فهذا الذي يعزوه المؤلف لارادة المسلمين انما يقوله القرآن ، والمؤلف يريد نفية وليس له على هذا النفي من حجة غير ما تعلمه من قدماء الجاحدين من نحو التهمك والانكار الذي يأتيك عارياً من كل حجة وشبهة تشبه ان تكون حجة

قال المؤلف في ص ٨٠ « والقرآن يحدثنا عن هذه السكتب ، فهو يذكر التوراة والانجيل ويجادل فيهما اليهود والنصارى : وهو يذكر غير التوراة والانجيل شيئاً آخر هو صحف ابراهيم ، هو هذه الحنيفية التي لم نستطع الى الآن أن نتبين معناها الصحيح »

اتفقت الاديان الثلاثة على نبوة ابراهيم عليه السلام ، ودل القرآن بما يحكيه من حاجته لقومه وما يأتي عليه من آداب شريعته أنه كان يدعو الى التوحيد ومكارم الاخلاق ، ولهذا المعنى سمي حنيفاً ، اى مستقيماً ، وكذلك سميت ملته الحنيفية ، نسبة الى الحنيف وهو المستقيم ، وكل نبي حنيف ، وكل شريعة سماوية حنيفية ، وانما سمي ابراهيم عليه السلام حنيفاً وملته حنيفية تنبيهاً على خطأ من يدعون أنهم على ملة ابراهيم وهم يعملون على شاكلة غير مستقيمة ، ولذلك ترى القرآن يصفه بقوله « حنيفاً » ويتبع هذا الوصف بقوله « وما كان من المشركين »

فان أراد المؤلف أنه لم يستطع أن يتبين معنى الحنيفية من القرآن ، فالقرآن ينادي على هذا المعنى ويعبر عنه بافصح بيان ، وإن أراد أنه لم يستطع أن يتبينه

من ناحية غير ناحية القرآن ، فليدعه الى مالا يستطع أن يتبينه كالألوم الرياضية والطبيعة

قال المؤلف في ص ٨٠ « فقد أخذ المسلمون بردون الاسلام في خلاصته الى دين ابراهيم هذا الذي هو أقدم وأتقى من دين اليهود والنصارى »
القرآن هو الذي برد الاسلام في خلاصته الى دين ابراهيم عليه السلام ،
والاديان السماوية تشترك في الدعوة الى توحيد الله وإفراده بالعبادة ،
وهي من هذه الجهة متماثلة لايفضل فيها دين على آخر ، ولا يقال : ان ديننا
أتقى من دين الا حيث ينظر الى خلوصه من تحريف يطمس الطريق الى معرفة
حقائمه ، وانما تتفاضل الاديان بكثرة ما فيها من حكمة وموعظة ، وبسعة
ما ينطوي تحت أصولها الاجتماعية من مصالح الامم ، وتتفاوت بما يدل على
صدق المبعوث بها من آيات خالدة

قال المؤلف في ص ٨١ « وشاعت في العرب اثناء ظهور الاسلام وبعده
فكرة أن الاسلام يحدد دين ابراهيم . ومن هنا اخذوا يعتقدون ان دين
ابراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور ثم اعرضت عنه لما أضلها
به المضلون وانصرفوا الى عبادة الاوثان »

القرآن هو الذي ينبئنا بأن الاسلام يهدي الى الدين الحق الذي كان عليه
ابراهيم وغيره من الانبياء ، واذا ذكر ابراهيم عليه السلام فلا أنه أقدم الرسل
الذين لم يزل في الأمم من ينتمي الى شريعتهم ، أو لأن نبوته يعترف بها اليهود
والنصارى والوثنيون من العرب جميعا ، أو لأن الاسلام يوافق آداب شريعته
أكثر مما يوافق التوراة والانجيل

فدعوى المؤلف أن تجديد الاسلام لدين ابراهيم عليه السلام فكرة شاعت

في العرب أثناء ظهور الاسلام ، أنما هي نزعة من لا يرى للتاريخ حقاً ، ولا يرى للدين حرمة ، وكذلك يفعل من يحس أن خلفه أو بين يديه طائفة تلذ هذه النعمة وإن كانوا من قوم لا يعلمون

ذكر المؤلف ما جات به الرواية من أن افراداً من العرب قبل البعثة تحدثوا بما يشبه الاسلام وقال في ص ٨١ « وتأويل ذلك يسير ، فهم أتباع إبراهيم ، ودين إبراهيم هو الاسلام . وتفسير هذا من الوجهة العلمية يسير أيضاً ، فأحاديث هؤلاء الناس قد وضعت لهم وحملت عليهم حملاً بعد الاسلام ، لالشيء إلا ليثبت أن للاسلام في بلاد العرب قدمة وسابقة »

شان الباحث بجحد ألا يكتفي في إنكار رواية أو روايات بدعوى أنها وضعت وضعاً وحملت حملاً ، ثم يسمى هذه الدعوى تفسيراً لها من الوجهة العلمية . والمؤلف يفعل هذا لأن العلم في نظر هذه الطائفة القليلة التي تدق له الهواء بالتصديبة إنما هو ان يقول فيتهكم ، والتمك في نظر هؤلاء السذج خير من العلم ، وأشد وقعاً على أذواقهم من سبعين برهاناً .

إنكار المؤلف لأن يبقى انزل دين إبراهيم عليه السلام في بلاد العرب ، مبنى على إنكار وجود إبراهيم أو هجرته وهجرة اسماعيل الى مكة ، وقد عرفت أن هذا الإنكار لم يقم على بحث واستدلال ، وإنما هو وليد نزعة لست اعلم بنشأتها وصانغ قلب المؤلف بعصفرها من هؤلاء القراء

أما الذين يريدون ان يكونوا في البحث على بينة فانهم يضعون هذه الاشعار وما يتصل بها من الاخبار موضع النقد ، فما وجدوا في رواته أو في ألفاظه أو في معانيه ما يدل على وضعه أو يحجر الى ريبة اطرحوه أو ارتابوا في امره ، وما وجدوه سليماً من كل جانب قبلوه وتناقلوه

قال المؤلف في ص ٨٠ « وعلى هذا النحو تستطيع ان تحمل كل ما تجد من هذه الاخبار والاشعار والاحاديث التي تضاف الى الجاهليين والتي يظهر بينها وبين ما في القرآن من الحديث شبه قوي او ضعيف »

من شاء أن ينظر الى قاعدة تمتد الى غير نهاية ، ولا تتصل بما يسبها أن نزول إلا ارادة هذا المؤلف ، فلينظر الى هذه الفقرة التي تمثل قلماً يشتهي أن يكتب فينتكس ويرمي بالحديث في غير قياس

* كل شعر او خبر أو حديث يضاف الى الجاهليين ويكون بينه وبين آية من القرآن شبه قوي او ضعيف فهو مصنوع :

أليس من الجائز ان ينطق العرب بحكمة فيأتي القر بهذه الحكمة على وجه ابلغ وأرقى :

أمن الحق أن ننكر ان العرب قالوا مثلاً - « انقل أنفى للقتل » لمجرد شبهه بقول القرآن « ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب » ! او من الحق أن ننكر ان زهيراً قال :

ومن هاب أسباب المنايا ينانه ولو رام أسباب السماء بسلم
لأن له شهماً قوياً أو ضعيفاً بقول القرآن : « أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة »

فإن اراد المؤلف من الشبه المعاني الدينية ، قلنا : هو إذاً يحدثنا برأي مرغليوث كأنه يأتي ان يقي له في ذلك المقال باقية

أورد مرغليوث شبهة خلو الأشعار المعزوة الى الجاهليين من الصبغة الدينية وقد سقناها اليكم مع ما يدفعها ، ثم قال : نعم نجد شعراء الجاهليين يسمون كثيراً في أشعارهم ، ولكن كل إيمانهم الواردة في دواوينهم هي بالله ، وذكر أن كثيراً من هذه الأشعار تشتمل على عقيدة التوحيد التي تنسب التصرف الى الله ، وعلى

أشياء ، إنما يذكرها القرآن ، وأورد شواهد شتى
وقد تعرض المستشرق ادور براونلش في مقاله الصادر في مجلة الادبيات
الشرقية^(١) للبحث في هذه الشبهة فقال « إن لغة الشعر كانت معينة ومحصورة ،
ولهذا قال (كاسكل) في كتابه المسمى (البحث في الشعر العربي الجاهلي^(٢)):
ان الشعر لم يذكر اسم معبود لقبيلة ، بل اكتفى بذكر الحظ والطالع والتمائم
لانها كانت معتقدتهم جميعاً

واسم الله وان لم يكن بمعنى التوحيد الوارد في الاسلام - كان فوق أرباب
جميع القبائل ولا يختلفون في الاعتقاد به ، راجع كتاب ولهوزن المسمى (بقايا
الوثنية العربية^(٣)) وعليه فليس من المستغرب أن نرى اسم الله كثيراً ما يذكر
في لغة الشعر الجاهلي ، وليس لنا أن نعد البيت مزوراً لمجرد اشتماله على ذكر
الله أو الآله . أما الأبيات التي ذكرت فيها عبارات قرآنية والتي ذكر لنا منها
(مرغليوث) بعض الأمثال فيصح لنا أن نأخذ فيها بملاحظة (الورد) في كتابه
(حقيقة الشعر الجاهلي^(٤)) و (ايال) في ملاحظته على شعر عمرو بن قيس ،
وهي « يجب علينا أن نفحص موضع البيت من القصيدة لنعلم صحتها بأقوال الشاعر
المنسوبة إليه » ثم قال « ليس من الممكن أن أذكر كل المواضع التي ذكرها
مرغليوث وقال : إنها إسلامية ، فللإنسان أن يدققها ويفندها »

ولعلك تزدد خبرة بأن المؤلف بملأ حوصلته من كتب المستشرقين ويرفع
بها رأسه متطاولاً على الشرقيين تطاول من لا يبالي عاقبه الاقتضاح .

(١) عدد اكتوبر سنة ١٩٢٦

(٢) ص ٥٤ طبع سنة ١٩٢٦

(٣) ص ١٨٤ طبع سنة ١٨٨٧

(٤) ص ٢٧

(٥) ض م

وستعرض لهذا البحث تارة اخرى فان المؤلف أعاده فيما نحدث به عن
شعر عبید

طعن المؤلف في القرآن بملء فيه وعلى قدر ما يرضى شر كاهه ، وتذكر
- والشيء بالشيء يذكر - أن المستشرق (كليمان هوار) كان قد زعم في فصل
نشرته له المجلة الاسبوعية - أنه استكشف مصدراً جديداً للقرآن وهو شعر أمية
ابن أبي الصلت

أسهب المؤلف في حديث ذلك المقال ونفخ فيه من روح تلك الدعاية
المبيتة ، وأما خالفه في وثوقه بصحة هذا الشعر المنسوب الى أمية بن أبي الصلت .
ومن رغبت اليه نفسه في أن يربها باطلين يتباريان في الهجوم على حق ، فلينظر
الى حديث (هوار) والمؤلف عن شعر أمية بن أبي الصلت

يثق هوار بصحة ما يعزى إلى أمية بن أبي الصلت من الشعر ، ويزعم انه من المصادر
التي استمد منها النبي عليه الصلاة والسلام القرآن . ورأى المؤلف أن الاعتراف
بصحة الشعر المعزى الى أمية يضر بنظرية إنكار الشعر الجاهلي ، وهوله في تقرير
هذه النظرية مأرب ترجح على مأرب القول بأن من مصادر القرآن شعر أمية
ابن أبي الصلت ، ولا سيما بعد أن حدثك بلسان المستشرقين « أن القرآن تأثر
باليهودية والنصرانية ومذاهب أخرى بين بين كانت شائعة في البلاد العربية
وما جاورها »

فالمؤلف لم يخالف (هوار) في زعم أن شعر أمية من مصادر القرآن إلا بعد
أن أراك أنه في غنى عن شعر أمية بما قصه عليك من تأثر القرآن باليهودية
والنصرانية ومذاهب أخرى بين بين

ولا ندري كيف غاب عن المؤلف أن يوافق (هوار) في صحة شعر أمية

حتى يستفيد شبهة على القرآن ، ثم ينكره جمعاً اشمل نظرية الشك في الشعر الجاهلي ، وما عليه الا أن يقول انك الطائفة اقلية المستنيرة : اعتقدوا أن هذا شعر امية بقلوبكم حتى تنكر للقرآن ، وأنكروه بعقولكم حتى ينظم شمل نظرية الشك في الشعر الجاهلي ، واذا وجد في أبناء الأربعين من تقبل منه مثل هذا الهذيان ، وتحدث به في مجلس ينبغي ألا تسمع فيه لاغية ، أفلا يقبله الأطفال الذين يخرج لهم المنكر من طريق الحق فيضربون أيماهم على شمالكهم ويرجون له الهواء بالتصدية رجاً !

ما يقوله المستشرقون ويحكيه عنهم المؤلف من أن للقرآن مصادر ، هي اليهودية والنصرانية ومذاهب بين بين ، ليس بشبهة جديدة ، ولا هو « من النتائج العلمية القيمة » التي انتهوا اليها على مناهج النظر الصحيح لا زردري الغربيين وعلومهم الغزيرة وإجادتهم النظر في الماديات وما تنظم به مرافق الحياة ووسائل العمران الذي نشهده بأبصارنا ونلمسه بأيدينا ، ولكنهم لم يبلغوا أن يمتازوا بالثقافة في كل علم حتى المباحث التي لا يتوقف ادراك حقائقها الا على ذكاء الباحث وصفاء بصيرته

فان كان المؤلف يضع قلبه بين أصابع المستشرقين ، ويملاً جرابه من حقائب المستشرقين ، ويستوى تلك الطائفة باسم المستشرقين فان للناس بصائر تأبى لهم أن يقلدوهم في الفرق بين الحق والباطل ، والفصل في أسباب السعادة والشقاء ، ولا سيما بعد أن رأوا فيهم صفواً وكدراً ، ونظاماً وخللاً ، وأدباً وسفهاً ، وذكاءً وبلهاً ، وسلاسة وتعسفاً .

من درس حال الثقاة من علماء الحديث والآثار لا يمتري في أنهم يروون الأحاديث والآثار بأمانة ، ولا يخطر على بالهم أن يكتتموا من السيرة النبوية صغيراً أو كبيراً . دخل في الرواية الوضع لأسباب بسطناها في مقدمة المغنى عن الحفظ ، أما أن يعمد الرواة الى أن يحذفوا

من السيرة النبوية ما وقع الى اسماعهم فذلك ما لا يتصوره العارف بحقيقة الرواية فمن توجه قصده الى شيء يتصل بالسيرة النبوية فليبحث عنه في كتب الآثار وتاريخ عهد النبوة ، فانه يجد فيها بعد الموثوق بروايته ما أمكن للجاعلين والمنافقين إصاغه بأكل الخليفة ، ويرى قواعد أهل الحديث كيف تعمل في الروايات فتدفع هذه الرواية الى اليمين والأخرى الى الشمال

ليس في الروايات صحيحها وأساطيرها أثر يدل على أن النبي عليه الصلاة والسلام بارح مكة قبل البعثة وغاب عن قومه الا ما روي من خروجه مع عمه أبي طالب الى الشام خطرة ، وسفره في تجارة خديجة بنت خويلد خطرة أخرى . فلا يستقيم لأحد ادعاء أنه تعلم القراءة ودرس التوراة والانجيل مدة مغيبه عن مكة وقومه لا يشعرون ، فان اسفر التجارة أياماً معدودة لا تكفي للدرس ديانة أو ديارتين لا سيما بعد أن تطرح منها أوقات الاشتغال بشأن التجارة ، وما حال المسافرين للتجارة منا يهيد

ولا يصح لأحد أن يدعي أنه عليه الصلاة والسلام تعلم كتب اليهود والنصارى ومذاهب بين بين في مكة وعلى مرأى من قومه اذ لو وقع شيء من هذا لم يجيء في القرآن آيات تصفه بعدم القراءة والتلقي من البشر ، ولو جادت هذه الآيات وكان قد تعلم من يهودي او نصراني لم يجد من قومه وعشيرته الذين رأوه يقرأ ويتعلم أنصارا الى الله يؤمنون به ويجلسون بين يديه كأنما على رؤسهم الطير

ولا يصح ان يكون عليه الصلاة والسلام قد تعلم كتب اليهود والنصارى ومذاهب بين بين في خلوة وعلى حين غفلة من قومه ، فان تلقى بعض الكتب في خفاء قد يمكن للرجل الغريب في مدينة لا يعرفه فيها الا بضعة أشخاص يلاقونه في الشهر أو في الاسبوع أو في اليوم مرة أو مرتين ، أما رجل ذو عشيرة وذو

مزايا تلفت له الانظار وتجذب له القلوب كمحمد بن عبد الله ﷺ ينشأ في بلدة لها طرق محدودة وبيوت معدودة مككة ، فليس من المقبول ان يتمكن من التردد على موطن يختلي فيه يهودي أو نصراني دون ان يشعر به أحد من قومه أو عشيرته الأقربين

وليس من المعقول أن يقال : قد وقعت الى يده نسخة من التوراة وأخرى من الانجيل ، لانهما لم يخرجيا الى لسان العرب بعد ، ولا يقرؤهما الا من درس اللغة العبرية ، ولو درس النبي عليه الصلاة والسلام تلك اللغة وعرف كيف يقرأ حروفها الهجائية لما عرج القرآن على وصفه بالامية ولما ظل - النبي صلوات الله عليه - يتلو آياتها والناس يشهدون ويؤمنون . إن رجلا له أولو قرى يجاورونه وطائفة من غيرهم يعرفونه أو يصادقونه لا يمكنه أن يتعلم علماً أو لساناً دون أن يشعر به أحد منهم ولو اجتهد في أن يكتم أمره ويسد في وجوههم كل سبيل

هذا شأنه قبل البعثة ، أما زعمُ تعلمه لما في التوراة والانجيل ومذاهب بين بين بعد قيامه بالدعوة ، فبطالانه أشد بداهة ، اذ لا يلزم حكمه القائم بتلك الدعوة المؤثرة بكل جد وحزم ان يجادل اليهود والنصارى ويشتم بينه وبينهم الخصام ، ثم يطالب لديهم علم التوراة والانجيل ، ولو طلب لديهم ذلك لاقام في سبيل دعوته عقبة كؤودا ، فقد أصبح بعد ظهوره بالدعوة مرموقا بكل لحظ مشارا اليه بكل بنان ، ولا سيما بعد ان استجاب له طائفة يجلسون اليه بالعشي والابكار ومن الباطل على البداهة ان يأخذ علوم هذه الاديان عن أسلم من أهلها ثم يجيء بها في القرآن على أنها وحي يوحى ، ولو جرى شيء من هذا لكان سبباً لارتداد الطائفة التي أخذ عنها أو الطائفة التي سمعته يحاورها ، ولو وقع ارتداد على هذا الوجه لوجدنا له في الرواية أثرا

قص علينا القرآن قول بعض الذين أشركوا : إنه ساحر ، وقول آخرين

إنه مجنون ، وقول طائفة ثالثة : إنه شاعر ، وأضاف الى هذا قول بعضهم « إنما يعلمه بشر » وأورد هذه المزاعم استخفافاً بأقوال يعلم العارفون بنشأة النبي عليه الصلاة والسلام وأطوار حياته أنها إفك مقترى ، كما يعلم الذين أوتوا الحكمة والروية أن صاحب هذه الآيات الباهرات والسيرة التي لم تتمخض الأيام بما يشبهها ، بريء من أن يقول على شيء : هو من عند الله ، وما هو من عند الله. ولو كان المقام للبحث عن دلائل النبوة لأتيناك بالحق الذي تتسلل من ساحته هذه المطاعن والمغامز لوإذا

ولو سلمنا أن ماجاء في القرآن من الأحكام والأنباء المتصلة بالتوراة والانجيل قد يكفي فيه لقاء الصدقة أو الاستماع الى من يتحدث به على قارعة الطريق ، لكان في دلائل النبوة ما يصدع بأن تلقى النبي عليه الصلاة والسلام بعض هذا القرآن من لدن بشر ، غير واقع وغير محتمل لأن يكون

قد يجيء القرآن على وجه التذكرة والموعظة ينبأ بعلمه الناس من قبل ، ولكنه لا يقول الا حقاً ، ولا يحكى إلا واقعاً ، ومن زعم انه يعط بالقصص الباطلة فأنما هو الطعن بمكيدة ، والله لا يهدي كيد الخائنين

ولا بأس بأن يكون القرآن موافقاً للتوراة والانجيل في بعض الشرائع أو الانباء ، بل تكون هذه الموافقة حجة على صدق الدعوة ، وعلى أن هذه الاحكام أو القصص من بقايا الوحي الذي نزل على موسى وعيسى عليهما السلام ، وإنما يخل ب صحة الكتاب أن بشرع أحكاماً وسنناً لا ترضى العقول الراجحة عن حكمها ، أو يأتي بقصة ترددها الطرق العلمية من جس أو عقل أو رواية قاطعة والقرآن بريء من مخالفة الطرق العلمية ومن كل وجه يخل بالحكمة الا في نظر من يرى أن السعادة في الخلعة ، وأن راحة الضمائر في الجحود بمبدع الخليفة

ذكر المؤلف أنه يقف من شعر أمية وقتته من شعر الجاهليين جميعاً ، وأنه يشك في صحة شعره كما شك في صحة شعر امرئ القيس والاعشى وزهير ، ولم يكن لهم من النبي موقف أمية ، ثم قال في صحيفة ٨٤ : « ثم إن هذا الموقف يحملني على أن أرتاب في شعر أمية بن أبي الصلت ، فقد وقف أمية من النبي موقف الخصومة : هجأ أصحابه وأيد مخالفيه ورثى أهل بدر من المشركين . وإن كان هذا وحده يكفي لينهي عن رواية شعره وليضيع هذا الشعر كما ضاعت السكرة المطلقة من الشعر الوثنى الذي هجي فيه النبي وأصحابه »

لا يكتفي المؤلف بالبحث عن الروايات الشاذة والموضوعة فيحشرها في هذا الكتاب حتى يضيف إليها الاستنباطات لأتجبي . من ناحية التعقل ، ولا يكتفي بهذه الاستنباطات حتى يضع بجانبها روايات لم تشمل عليها صحيفة ، وقد رأيتم كيف قال لكم في الحديث عن واقعة الحرة : أنه قتل فيها ثمانون من أهل بدر . وآخر من مات من أهل بدر سعد بن أبي وقاص ^(١) ، وقد توفي قبل واقعة الحرة باجماع ، لم يكتف المؤلف بهذه الجنايات العظيمة فحاول أن يستنبط شيئاً في النهي عن رواية شعر أمية ليثبت أن هذا الشعر المعزوف إلى أمية ليس منه في شيء ، يقول هذا وفي الجامع الصحيح للإمام مسلم « عن عمرو بن الشريد عن أبيه قال : ردت رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً ، فقال : هل معك من شعر أمية بن أبي الصلت شيء ؟ قلت نعم . قال « هيه » . فأنشده بيتاً . فقال « هيه » حتى أنشده مائة بيت »

فهذا الحديث الصحيح يدل على أن النبي صلوات الله عليه - سمع شعر أمية واستحسنه واستزاد المنشد منه حتى بلغ مائة بيت ، ولم يرد أثر في النهي عن رواية شعره إلا ما يوجد في مثل كتاب الأغاني من أنه عليه الصلاة والسلام

نهى عن رواية القصيدة التى رثى بها أمية قتلى قريش في وقعة بدر . ولو صح هذا الاثر لكان النهي مقصودا على هذه القصيدة أو يأخذ معها ما فيه هجاء للنبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، أما أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم أو غيره قد نهى عن رواية شعر أمية باطلاق ، فمن أحاديث المؤلف التى لا يشهد بها واقم ولا يقتضها معقول . على أننا نجد هذه القصيدة انى يقولون : إن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن روايتها واردة في بعض كتب السير والمغازي ، وقد رواها ابن هشام في نحو ثلاثين بيتا وقال « تركنا منها بيتين نال فيهما من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم »^(١)

قال المؤلف في ص ٨٦ « ونحن نعتقد أن هذا الشعر الذي يضاف الى أمية ابن أبي الصلت والى غيره من المتحفظين الذين عاصروا النبي أو جاءوا قبله انما انتحل انتحالا . انتحله المسلمون ليثبتوا - كما قدمنا - أن للاسلام قدمه وسابقة في البلاد العربية »

جاءت الرواية الصحيحة بأن أمية كان بصوغ شعره في ثبي ، من التوحيد ، وفي رواية الامام مسلم لحديث عمرو بن الشريد المسوقة آنفاً أن النبي صلى الله عليه وسلم قال حين سمع شعر أمية « كاد ابن أبي الصلت أن يسلم » فما بروى من شعر يعزى الى أمية وفيه تحنف ، محتمل لأن يكون ثابتاً عنه ، وليس من أدب البحث التسرع الى الحكم بانتحاله لمجرد ما فيه من التحنف ، وانما ينظر فيه كشعر خال من هذا المعنى ، فان لم نصل الى الطعن في نسبته الى أمية من طريق اللفظ أو المعنى أو الرواية جاز لنا أن نكتبه في ديوان أمية ، ونقول عند انشاده : هذا الشعر لأمية



تحدث المؤلف عن حال اليهود واستعمارهم جزءاً من البلاد العربية ، ثم تحدث عن النصارى وكيف انتشرت ديانتهم في بعض بلاد العرب ثم قال في ص ٨٧ « ويظهر أن قبائل من العرب البادين تنصرت قبل الاسلام بازمان مختلف طويلاً وقصراً . فنحن نعلم مثلاً أن تغلب كانت نصرانية وأنها أثارت مسألة من مسائل الفقه . فالقاعدة أنه لا يقبل من العربي إلا الاسلام أو السيف ، فاما الجزية فتقبل من غير العرب . ولكن تغلب قبلت منها الجزية ، قبلها عمر فيما يقول الفقهاء » يتحدث المؤلف في مسائل دينية ليظهر للقراء أنه درس الشريعة حتى يطمئنوا لما يقوله عن الاسلام في غير إخلاص . يقول المؤلف : القاعدة أنه لا يقبل من العربي إلا الاسلام أو السيف . يقف القاريء في هذه الفقرة وقفة متردد ولا يدري هل هذا المؤلف يتكلم في الدين مجتهداً لنفسه أو مقلداً لذوي الاجتهاد أو كأجنبي يحكي قاعدة في الاسلام وليس له به صلة اجتهاد أو تقليد ؟

نحن نعلم أن ليس المؤلف من صلة اجتهاد أو تقليد بالاسلام ، لأن كلا من الاجتهاد والتقليد لا يقوم إلا على الايمان بالقرآن ، وشرط هذا الايمان أن يدخل من ناحية العقل ، لا أن يذهب من اليد أو الاذن الى القلب رأساً ، وقد رأيت المؤلف كيف يعيث حول القرآن ، والقرآن قول فصل وما هو بالهزل ، اذاً ليس هو بذوي اجتهاد ولا ذي تقليد .

وإذا كان يتكلم في الدين بلسان أجنبي عن الدين ، فلاجنبي لا يقرر قاعدة يعزوها الى الاسلام إلا أن يكون مجعاً عليها أو تكون من المواضع التي تواردت عليها كلمة الجمهور . وأنت إذا نظرت الى قاعدة المؤلف وهو ان العربي لا يقبل منه إلا الاسلام أو السيف ، لم تجد لها فيما أجمعوا عليه ولا فيما تواردت عليه كلمة

الجمهور . فالشافعية يقولون : تقبل من أهل الكتاب عربا كانوا أو عجم^(١) ،
والحنفية يقولون : لا يقبل من مشركي العرب إلا الاسلام أو السيف ، وتقبل
من أهل الكتاب من العرب ومن سائر كفار العرب الجزية^(٢) ، والحنابلة
يقولون تقبل من أهل الكتاب والمجوس عربا كانوا أم عجم^(٣) والمروني عن
مالك أن الجزية تقبل من جميع المخالفين إلا من مشركي العرب ، وقال ابن
القاسم : اذا رضيت الأمم كلهم بالجزية قبلت منهم^(٤) وكذلك يقول الاوزاعي
وفقهاء الشام^(٥) . فهو لا . معظم الأئمة يذهبون الى أن العرب من أهل الكتاب
تقبل منهم الجزية ، والقول بأن العربي لا يقبل منه الجزية ولو كان كتابيا إنما هو
رأي أحد الفقهاء ، ويعزى الى أبي يوسف^(٦) ، فلا يصح لأجنبي بتحدث عن
الاسلام أن يعبر عنه بالقاعدة

ومتى كان بنو تغلب نصارى فقبول الجزية منهم وارد على القاعدة وهي
قبولها من أهل الكتاب عربا كانوا أم عجم

قال المؤلف في ص ٨٧ « تغلغل النصرانية إذن كما تغلغلت اليهودية في
بلاد العرب ، وأكبر الظن أن الاسلام لو لم يظهر لانتهى الأمر بالعرب الى
اعتناق إحدى هاتين الديانتين ، ولكن الأمة العربية كان لها مزاجها الخاص
الذي لم يستقم لهذين الدينين ، والذي استتبعت ديناً جديداً أقل ما يوصف به أنه
ملائمة تامة لطبيعة الأمة العربية »

سبر المؤلف مزاج الأمة العربية فوجده لا يستقيم لليهودية ولا لنصرانية ،
وظن ظناً أكبر أن هذه الأمة ذات المزاج الخاص ، لولا الاسلام لانتهى بها
الأمر الى إحدى هاتين الديانتين ، فمزاج الأمة العربية لم يستقم لليهودية ولا

(١) فتح الباري للعائظ بن حجر (٢) أحكام القرآن للجصاص (٣) اللقي لابن قدامة

(٤) العارضة لابي بكر بن العربي (٥) نيل الاوطار ج ٧ ص ٢٦٧

(٦) روح المعاني ج ٣ ص ٣٩٤ ط الاميرية

لنصرانية ، ولولم يظهر الاسلام اصار مزاجها مستقيماً لاحداهما !
لا يكتفى المؤلف بان يضم فلسفته في الوقعات ويذهب في تأويلها الى غير
ممکن ، فجعل يفرض انتفاء الواقع ويخبرك ماذا يكون عند انتفائه ! لندعه يتخيل
أن الاسلام لم يظهر ، ويتلهى بالحديث عن مستقبل الامة العربية ، ثم يهبها الى
أي دين شاء ، فلا سلام ظهر والامة العربية اعتنقته ، وسواء عليها أبرضى المؤلف
عنها أم لا برضى

يزعم المؤلف أن الدين الجديد (يعنى الاسلام) استتبعه مزاج الامة
العربية ، وإنما الاسلام اصلاح لكل مزاج منحرف ، وحقائق يألفها كل ذي
بصيرة ، وقد اعتنقته أم غير العرب ولم يكن تقويمه لأمزجتها بأقل من تقويم
مزاج الامة العربية ، وما كانت ملامته لمداركها السامية بأضعف من ملامته
لمدارك الامة العربية ، ولم يكن انتشاره بينها بأدنى سرعة من انتشاره بين
الامة العربية ، ولم يكن هذا الانتشار معزوا الى كلمة السيف ، لان سيف
الاسلام لا يكره الناس على الايمان ، وإنما يشهر لحماية الدعوة وبسط العزة ، ولا
عزة الا بسلطان ، أما الدين فأنما كان يلج في القلوب من طريق القرآن
والدعوة بالحسنة ، ومن سيرة الذين يمثلون هدايته تمثيلاً صحيحاً .

قال المؤلف في ص ٨٨ « فالامر كذلك في اليهود والنصارى تعصبوا
لأسلافهم من الجاهليين وأبوا الا أن يكون لهم شعر كشعر غيرهم من الوثنيين
وأبوا إلا أن يكون لهم مجد وسؤدد كما كان لغيرهم مجد وسؤدد أيضاً ، فانتحلوا
كما انتحل غيرهم ، ونظموا شعراً أضافوه الى السموات بن عاديا ، والى عدي
ابن زيد وغيرهما من شعراء اليهود والنصارى »

قسم المؤلف الشعر الجاهلي كما يشاء ، فالشعر المعزى الى الوثنيين انتحل

المسلمون ، والشعر المعزو الى من كانوا على دين اليهودية انتحله اليهود ، والشعر المعزو الى من كانوا يتقلدون النصرانية انتحله النصارى ! يقول هذا في حياة من كان حاضرا مع اليهود أو مع النصارى حين انتحلوا شعرائهم ، وجاءك توأ يحدثك بما صنعوا ! ومن العجب أن داعية مذهب الشك يتيقن حيث لا يجد الناس الى اليقين منفذا !

هل ذكر المؤلف الطريق الذي عرف به أن اليهود هم الذين وضعوا الشعر المعزو الى السموأل وغيره من اليهود ، وأن النصارى هم الذين وضعوا الشعر المعزو الى عدي بن زيد وغيره من النصارى ؟ وهل لديه من دليل على ما يقول سوى أن أولئك وهؤلاء يشتركون في اليهودية او النصرانية ؟

وإذا كان المسلمون نحلوا الشعر للوثنيين عصبية للقبيلة ، فلماذا لم يكن الناحل لمن كان يهودياً او نصرانياً أحد ذريته او أبناء قبيلته من المسلمين ؟ ولعل المؤلف ألقى شعر السموأل على اليهود ، وشعر عدي على النصارى ، مخافة أن يفضوا اذا هو لم يضرب لهم في هذا الانتحال بسهم

قال المؤلف في ص ٨٨ « ورواة القدماء أنفسهم يحسون شيئاً من هذا ، فهم يجدون فيما ينسب الى عدي بن زيد من الشعر سهولة وابتاً لا يلائمان العصر الجاهلي ، فيحاولون تعاميل ذلك بالاقليم والاتصال بالفرس واصطناع الحياة الحضرية التي كان يصطنعها أهل الحيرة »

نظر القدماء في شعر عدي بن زيد ووجدوا فيه سهولة وعللوا هذه السهولة بوجه معقول ، وتقدوه من حيث نسبته الى عدي فعرفوا أن فيه مصنوعاً كثيراً ونهبوا في كتبهم على هذا كله ، قال ابن سلام في طبقات الشعراء « وعدي بن زيد كان يسكن الحيرة ومراكز الريف فلان لسانه وسهل منطقه ، فحصل عليه

بشيء كثير ، وتخليصه شديد ، واضطرب فيه خلف ، وخالط فيه المفضل فاكثرت ، وله أربع قصائد روائح ، وله بعدهن شعر حسن « وذكروا في مميزات شعره أن فيه ألفاظاً ليست بنجدية ، قال المرزباني في كتاب الموشح « ان الذي قعد بعدي بن زيد عن شأو الشعراء ألفاظه الحيرية وانها ليست بنجدية . وعن المفضل : قال : كانت الوفود تغد على الملوك بالحيرة فكان عدي بن زيد يسمع لغاتهم فيدخلها في شعره » وروى صاحب الموشح عن الاصمعي انه قال « عدي بن زيد وأبو دؤاد الايادي لا تروى العرب أشعارها لان ألفاظها ليست بنجدية » . وقال صاحب الاغاني : لا تروى الرواة شعرهما لمخالفتها مذاهب الشعراء .

فالقديما ، نقدوا شعر عدي بن زيد من هذه الوجوه التي رأيتم ، وانما انفرد عنهم المؤلف بشيء لم يصلوا اليه على الرغم من كونهم أقرب الى عهد الانتحال منه ، وهو أنه نسب ماحمل على عدي من الشعر الى النصارى ، وليس له من شاهد سوى الرغبة في أن يضرب للشعر المنحول تحت تأثير عاطفة الدين مثلاً .

قال المؤلف في ص ٨٩ « ويحدثنا صاحب الاغاني بان ولد السموأل انتحلوا قصيدة قافية أضافها الى امرئ القيس ، وزعموا انه مدح بها السموأل حين أودعه سلاحه في طريقه الى قسطنطينية . وترجح نحن أن ولد السموأل هم الذين انتحلوا هذه القصيدة التي تضاف للاعشى والتي يقال : إنه مدح بها شرحبيل بن السموأل في قصه المشهورة مع الكلبي »

هذا أبو الفرج الاصمعي ينفذ القصيدة القافية المضافة الى امرئ القيس . وهذا المؤلف ينفذ القصيدة الرائية المضافة الى الأعشى ، وقد أمكتك الفرصة

من أن توازن بين تقدما القدماء وقد عباد منهج ديكارت . يقول أبو الفرج في كتاب الاغانى (١) : « فقال امرؤ القيس :

طرقك هند بعد طول تجنب وهنا ولم تك قبل ذلك تطرق
وهي قصيدة طويلة وأظنها منحولة لأنها لا تشا كل كلام امرئ القيس ،
والتوليد فيها بين ، وما دوتها في ديوانه أحد من الثقات . واحسبها مما صنعه
دارم لأنه من ولد السموأل ومما صنعه من روي عنه من ذلك ، فلم تكتب هنا
فأبو الفرج يقول « أظن » و « أحسب » ثم يذكر لك مستندات ظنه أن
القصيدة منحولة ، وهي عدم مشاكاتها لكلام امرئ القيس ، وظهور التوليد فيها
وأنه لم يدونها أحد من الثقات في ديوانه

والمؤلف يقول لك : ونرجح نحن أن ولد السموأل هم الذين انتحلوا هذه
القصيدة الرائية التي تضاف للاعشى . يخبرك بما ترجح عنده من انتحال دون
أن يكلف نفسه ذكر الوجه الذي يستند له في هذا الترجيح ، كأن قلوب القراء
طوع بنائه ، برجح الشيء . فتمتقده واجحا ، وينكره فتعده منكرا .
ولعلك تزداد خبرة بقيمة حديثه عن القدماء وقوله « ولكن مناهجهم في
البحث أضعف من مناهجنا »



القصص وانتحال الشعر

شغل المؤلف هذا الفصل بالحديث عن القصص فذكر أنه وجدت طائفة تقوم بالقصص ، وتعرض للفرق بين القصص الاسلامي والقصص اليوناني ، وتكلم عن مصادر القصص ، ثم انتقل الى ان القصص لا يزدان الا بالشعر ، وأن القصص وضعوا شعراً كثيراً ، وانهم كانوا يستعينون بأفراد ينظمون لهم القصائد وينسقونها ، ثم خرج الى زعم أن الناس يعتقدون أن كل عربي شاعر بفطرته ، ورجع يعيد حديث ابن اسحاق وعاد ونمود وحبر وتبع . وذكر أن العلماء الذين فطنوا لاثار القصص في انتحال الشعر قد خدعوا أيضاً ، وأورد أبحاثاً وأمثلة وأخباراً على انها مصنوعة ، وختم الفصل بكليات تكاد تأتي على كل ماروي عن العرب قبل الاسلام

عقد الاستاذ مصطفى صادق الرافعي في كتاب تاريخ آداب العرب فصلاً بحث فيه عن القصص وأطواره بحثاً شيقاً ، ولا مر ما عرج المؤلف في أوائل هذا الفصل على ما كتب الاستاذ الرافعي فذكر في ص ٩٠ أن الذين درسوا تاريخ الادب لم يقدروا القصص قدره وقال « لا أكاد أستثني منهم الا الاستاذ مصطفى صادق الرافعي فهو قد فطن لما يمكن أن يكون من تأثير القصص في انتحال الشعر وإضافته الى القدماء ، كما فطن لأشياء أخرى قيمة وأحاط بها احاطة حسنة في الجزء الاول من كتابه تاريخ آداب العرب ». ولكن الاستاذ الرافعي أبي الا أن ينقد كتاب في الشعر الجاهلي ويكف بأسه ، ومن لا يدري ما الايمان ولا الاخلاص ، قد يجيء على باله أن يشتري سكوت المؤمنين المخلصين بكلمة مديح واطراء

والمؤلف كان ينظر في فصله هذا الى فصل الاستاذ الرافعي والى ما كتبه

جرجي زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية وفي كتاب العرب قبل الاسلام ،
وسنريكم بعض مامد اليه عينه كما أرينا كم مواقع نظره من كتب أخرى

قال المؤلف في ص ٩١ « تقول : ان هذا الفن قد تناول الحياة العربية
الاسلامية من ناحية خيالية خالصة . ونعتقد أن الذين يدرسون تاريخ الأدب
العربي لو أنهم غنوا بدرس هذا الفن عناية علمية صحيحة لوصلوا الى نتائج قيمة
ولغفروا رأيهم في تاريخ الأدب »

ما يدخل في دائرة الأدب من منشور أو منظوم ، قد يورده مفسثه أو راويه
على أنه قصص خيالي كالمقامات والحكايات المصنوعة على لسان حيوان أو جاد ،
وقد يورده على أنه أمر واقع ، وهذا ما كان علماء الأدب يبحثونه ليميزوا صحبه
من مصنوعة ، ولهم بعد البحث ثلاثة أحوال . فاما أن يطمثوا الى صحته
ويضوه بمسكان العلم ، واما أن يصلوا الى أنه مصنوع ويطرحوه الى جانب
الخيال ، وقد يتوعد أمامهم الطريق لمعرفة أن هذا المنشور أو المنظوم حقيقة أو
مصطنع ، وإذا لم يتضح لهم وجه الحكم عليه بالانتحال يروونه نظراً الى ما يحتويه
من عبرة أو أدب وإن لم يكونوا على ثقة من صحته . وهذا النوع هو الذي يمكن
تغيره من احتمال الصحة الى اعتقاد أنه متحل ، وبالنظر الى هذا النوع يمكن
تغيير الرأي في تاريخ الأدب

من الجائز أن تكون العناية بدرس فن القصص تساعد على العلم باصطناع
الأخبار التي كانت محتملة للصحة في نظر القدماء ، ولكن المؤلف ممن يتظاهر
بمعرفة فن القصص ، ونراه حين يحكم بانتحال شعر شاعر أو عصر ، أو بأخبار
شخص أو جيل ، لا يزيد على الانكار المجرد ، وإذا تجاوزه فالى شبه قد تخطر
على بال من لم يعن بدرس فن القصص عناية علمية صحيحة . فسلوك المؤلف في

تقد الاشعار والقصص هذه الطريقة الساذجة يجعلنا في ريبة من أن العناية بدرس
فن القصص تغير الرأي في تاريخ الأدب الى أصوب مما كان عليه

جعل المؤلف يفرق بين القصص الاسلامي والقصص اليوناني حتى قال في
ص ٩١ « وان الأول لم يجد من عناية المسلمين مثلها وجد الثاني من عناية
اليونان ؟ فينما كان اليونان يقدسون « الالياذة » و « الأوديسا » ويعنون
بجمعها وترتيدها وإذاعتها عناية المسلمين بالقرآن ، كان المسلمون مشغولين
بالقرآن وعلومه عن قصصهم هذا »

إن هذا القرآن يهدي لاني هي أقوم ، يهدي الى الحرية الصادقة ، الى العدالة
الناعمة ، الى المساواة الخالصة ، فيه آداب نفسية و سنن اجتماعية وقوانين قضائية
ونظم سياسية ، وقد نهض بالمسلمين يوم كانوا يقرأونه بتدبر ، حتى بلغ بهم من
العزة ما رفعهم فوق من يقدسون « الالياذة » و « الاوديسا » وغيرهم من
الأمم درجات

إن القرآن لا ينعم أحداً من أن يتمتع في هذه الحياة بلذائذ لا تأخذ من
شهامته ولا يعتدي بها على حق ، ولا يحجر على أحد أن يرسل نفسه في أنس
ظاهر أو يلهو في غير باطل ، وانما يريد الصعود بهذه الأمم الى أجلى مظاهر
السعادة وأرقى طور في هذه الحياة

جاء القرآن في هذه الحكمة وفي هذه الهداية ، وقام المؤلف يعمل على شاكلة
رجل تستوي في نظره فحمة الليل وغرة الصباح ، فلا يكاد يأخذ في حديث
إلا خرج منه العبد القرآن

قال المؤلف في ص ٩٢ « وفي الحق أن الأدب العربي لم يدرس في العصور
الاسلامية الأولى لنفسه وانما درس من حيث هو وسيلة الى تفسير القرآن

وتأويله واستنباط الاحكام منه »

قال المؤلف هذا وعينه تنظر الى قول الاسناد الرافعي في تاريخ أدب العرب^(١) : « وكانوا جميعاً إنما يطلبون رواية الأدب للقيام به على تفسير ما يشته من غريب القرآن والحديث » ولكن المؤلف يجعل درسم للأدب من حيث إنه وسيلة لفهم القرآن هو الذي صرف أصحاب الجرد من المسلمين عن القصص الذي « يتقرب من نفس الشعب ويمثل له أهواءه وشهواته ومثله العليا »

والحق أن علماء العربية وإن نظروا الى الأدب كوسيلة من وسائل فهم القرآن والحديث ، كانوا يبحثون فيه على طريقة أوسع مما يستدعيه غرض التوصل به الى فهم الكتاب والسنة ، ويكاد الناظر في العلوم الأدبية يحسب أن القائمين عليها إنما يرمون الى غاية أوسع ، وهي الاحتفاظ بأصول هذه اللغة الراقية وآدابها فعلماء العربية كانوا يرون أن الاحتفاظ بمعاني التنزيل ومقاصد الشريعة في الاحتفاظ بعلوم اللغة وآدابها ، وكانوا مع هذا يطلقون أعنتهم في البحث الى ما يسهه الامكان ، وكان درسم لأدب اللغة ناظرين الى أنها وسيلة من وسائل فهم الكتاب الحكيم لا يقل فائدة عن درسم لها من حيث إنها آداب لغة راقية أما عدم احتفال أصحاب الجرد من المسلمين بالقصص فلعلمهم كانوا يرون أن في القرآن والحديث وآثار الدين أوتوا الحكمة الصادقة ما لو تناوله خطيب أو محاضر يعرف مزاج من مخاطب ، ويدري أين يضع يانه ، لرأى الناس أمة يمكنها أن تزن بالواحد منها مائة من هؤلاء الذين يقرأون القصص صباحاً ويشهدون مجامعها عشيّاً

ذكر المؤلف أن للقصص أربعة مصادر : (أولها) القرآن وما يتصل به

من الأحاديث والروايات (ثانيها) ما كان يأخذ القصاص عن أهل الكتاب (ثالثها) ما كانوا يستقونه من الفرس (رابعها) ما يمثل نفسية الأنباط والسريان ومن اليهم من الاخلاط . ولا يستطيع المؤلف أن ينسج على منوال الباحث الذي يسوق حديثه الى غاية واحدة فانصرف من ذكر المصدر الثاني الى أن قال في ص ٩٤ « وليس ينبغي أن ننسى هنا تأثير اولئك اليهود والنصارى الذين أسلموا وأخذوا يضعون الأحاديث ويدسونها مخلصين أو غير مخلصين »

مزية علماء الاسلام في نقد رواية الحديث أوضح من نار على يفاع ، ولم يكتفوا في قبول الحديث بتحقق عدالة الراوي وذهب بهم الاحتياط الى قواعد أحكامها ليزنوا بها الحديث نفسه ويستضيئوا بها في تمييز الصحيح من المصنوع

وضم بعض الزنادقة أحاديث ليذهبوا بهاء حكمة الاسلام ، ووضع بعض الأغبياء أحاديث ليزيدوه خيراً وشاهد كمال فيما يزعمون ، وبفضل ماغنى به العلماء من نقد الرواة والاحتياط لقبول الأحاديث بقيت الشريعة محفوظة مما يصنع الماكرون ومفصلة مما يضيفه اليها أصدقاؤها الجاهلون

وإذا بقي من تلك الأحاديث ما يخطر على ألسنة العامة وأشباه العامة من الخطباء ، فذلك خلل التعليم وعيب السكوت في موضع النهي عن المنكر ، وما يصلاح ذلك الحلل وعلاج هذا العيب من حماة العلم وأنصار الحق ببعيد

أعاد المؤلف ما تحدث به ابن سلام عن ابن إسحاق ثم قال في ص ٩٥ « أليس من الحق لنا أن نتصور أن هؤلاء القصاص لم يكونوا يتحدثون الى الناس فحسب ، وإنما كان كل واحد منهم يشرف على طائفة غير قليلة من الرواة والمفتين ومن النظام والمنسقين ، حتى اذا استقام لهم مقدار من تليف أولئك يتنسق هؤلاء طبعوه بطابعهم ونفخوا فيه من روحهم وأذاعوه بين الناس »

انساب المؤلف يتحدث عن القصص حتى سرت اليه العدوى من القصص .
ومنه طائف من الخيال ، فجعل يفرض أن هناك شركة مؤلفة باسم القصص .
ولهذه الشركة مصانع لعمل الأخبار والأشعار ، وكل واحد من أعضائها يقوم
على مصنع من هذه المصانع ، حتى اذا تمها مقدار في مصنع التلقيق بعث به الى
مصنع التنسيق ، وبعد أن ينسق في هيئة قصة أو شعر يأتي أعضاء الشركة
القصصية ويطبعونها بطابعهم وينفخون فيه من روحهم ثم يأذنون بإصداره فيحمل
كل عضو ما استطاع او ما طاب له ويذيعه بين الناس

يسمى المؤلف هذا الحديث الملقق المنسق فرضاً ويزعم ان لديه نصاً يميزه
هذا الاقتراض وهو قول ابن اسحاق « لا علم لي بالشعر انما اوتى به فأحمله »
توجد هذه الشركة ، ويبقى امرها سرّاً مكتوماً الى ان يجي المؤلف بعد
الف سنة فيجد رمزها في قول ابن اسحاق « وانما اوتى به فأحمله »

عبارة ابن اسحاق خاصة بالشعر ، وقد جاءت الرواية بأنه هو الذي كان
يقترح على بعض الشعراء أن يضعوا له أشعاراً تناسب بعض أخبار السيرة .

روى الخافظ الذهبي في ميزان الاعتدال أن أبا عمرو الشيباني يقول : رأيت
أبا إسحاق يعطي الشعراء الأحاديث يقولون عليها الشعر ، ونقل عن أبي بكر
الخطيب أن أبا إسحاق كان يرفع الى شعراء وقته أخبار المغازي ويسألهم أن
يقولوا فيها الأشعار ليأخذها بها .

ذلك شأن ابن إسحاق وقد عرف به بين علماء عصره ، ودعوى ان هناك
شركة ذات أعضاء وطابع ولها مصانع للتلقيق واخرى للتنسيق تحتاج الى اماراة
اوضح دلالة من كلمة قالها ابن إسحاق ليعبد عن نفسه تبعة اصطناع الشعر

فالمؤلف يتخيل اشياء ويظمن لها ويشغلك بالحديث عنها ، ولا عجب ان
يظمن لما يتخيل فقد حكى ابو عثمان الجاحظ انه رأى حجاجاً بالكوفة يحجم
بنسبته الى الرجعة لشدة إيمانه بها

وإذا كان المؤلف يستخرج من كلمة ابن اسحاق أن هناك شركة قصصية ويتحدث عنها بما سمعهم فماذا يكون حالنا حين نرى هذه الكتب التي تؤلف والمقالات التي تنشر والمحاضرات التي تلقى والمجالس التي تعقد ، وكلها تنطق بلسان المهالك في الحقد على الاسلام ، « أفليس من الحق لنا ان نتصور أن هؤلاء » الملحدون المائتين « لم يكونوا يتحدثون الى الناس فحسب ، وإنما كان كل واحد منهم يشرف على طائفة غير قليلة من الرواة والملفقيين والنظام والمنسقين ، حتى اذا استقام لهم مقدار من تلفيق او تلك وتنسيق هؤلاء طبعوه بطابعهم ونفخوا فيه من روحهم وأذاعوه بين الناس » !

قال المؤلف في ص ٩٦ « وأنت تدهش اذا رأيت هذه الكثرة الشعرية التي تنبت فيما بقي لنا من آثار القصاص . فلديك في سيرة ابن هشام وحدها دواوين من الشعر »

للمؤلف أن يسمي ما احتوته سيرة ابن هشام من الشعر دواوين ، ولنا أن نسميها نصف ديوان ، فان كل ما في السيرة من شعر لا يتجاوز نصف ديوان ابن الرومي أو نصف ديوان مهيبار

قال المؤلف في ص ٩٦ « وكثرة هذا الشعر الذي صدر عن المصانع الشعرية في الامصار المختلفة أيام بني أمية وبني العباس كانت سبباً في نشأة رأي يظهر أن القدماء كانوا مقتنعين به ، وأن الكثرة المطلقة من المحدثين ليست أقل به اقتناعاً وهو ان الأمة العربية كلها شاعرة ، وأن كل عربي شاعر بطبعه وسليقته ، يكفي أن يصرف همه الى القول فاذا هو يفساق اليه انسياقاً »

لا أرى أحداً يعتقد أن كل عربي شاعر بطبعه وسليقته ، وإنما هي أسباب

تنظم الشعر نبيات لهم ، وسيرته بألسنتهم ، حتى صاغوه في كثير من المعاني
المبدولة ، والمحادثات المعقدة

ومن هذه الأسباب ما يرجع الى سعة اللغة من كثرة المترادفات واضراب
المجاز والكنائيات ، ومنها ما يرجع الى سعة الخيال وحرية الفكر المكتسبتين من
حياتهم في أوطان لاتعلوها سلطة قاهرة أو قوانين مرهقة

ويضاف الى هذا ما ثبت بطرق لاثوم عليها ريبة من أن العرب يكبرون
الشعر ويرفعون الشاعر الى أسمى منزلة ، وإحراز الشعر لهذه الخطوة مما يدفع
الأذكياء منهم الى التنافس في إجادة صنعه ، ويدعو العامة الى الاقتداء بهؤلاء
ولو على وجه التشبه بهم في إلقاء الكلام مقيداً بالوزن والقافية

فليس كل العرب ولا أكثرهم يقول الشعر الذي يغوص على حكمة أو يأخذ
في الخيال مذهبا ، وليس ببعيد أن يكون أكثرهم على استعداد ليراد الكلام في
صور النظم المنتهى بقافية ، ولا سيما حيث تكون معرفة الطبقات بتقدرات اللغة
وأصول تأليفها متقاربة

وكيف يقتنع القدماء وأكثر المحدثين بأن الأمة العربية كلها شاعرة ، وهذا
ابن سلام يقول عن اسحاق : « فكتب في السير من أشعار الرجال الذين لم
يقولوا شعراً قط » ؟

وما كانوا يرون أن كل عربي يصرف همه الى القول ، فاذا هو ينساق اليه
انساقاً ، فهذا ابن جنى يقول في كتاب الخصائص^(١) « وليس جميع الشعر
في القديم مرتجلاً بل قد يعرض لهم فيه الصبر عليه والملاطفة له والتلوم على رياضته
واحكام صنعه نحو ما يعرض لكثير من المولدين » وروى الاصمعي في شرح
حيوانه أن ذا الرمة يقول : من شعري ما ساعدني فيه القول ، ومنه ما أجهدت

فيه نفسي^(١) ، وروى أن زهيراً كان ينظم القصيدة في شهر وينقحها في سنة . وكانت تسمى قصائده حوايات زهير^(٢) . ويروون عن العجاج أنه قال : لقد قات أرجوزتي التي أولها :
(بكيت والمحزن البكي)

وأنا بالرمل فائنات علي قوافيها اثيالا ، وإني لأريد اليوم دونها في الايام
الكثيرة فما أقدر عليه . وقال الفرزدق : أنا عند الناس أشعر الناس وربما مرت
علي ساعة ونزع ضرمي أهون علي من أن أقول شعرا
إذا كن القدماء هم الذين رووا لنا هذه الآثار الدالة على أن من العرب
من لم يقل الشعر قط ، وإن منهم من ينظم القصيدة في شهر ، أفيسوغ أنهم بأنهم
يعتقدون أن الامة العربية كلها شاعرة ؟

ولعل المؤلف استند فيما أنهم به القدماء الى مقال أنشأه الجاحظ في بيان
مزايا العرب ، واليك بعض هذا المقال^(٣) « وكل شيء للعرب قائم هو بديهة
وارتجال ، وكأنه إلهام ، وليست هناك معاناة ولا مكابدة ، ولا إجالة فكرة ،
ولا استعانة ، وإنما هو أن يصرف همه الى الكلام ، وإلى رجز يوم الخصام ،
أو حين يمتح على رأس بر أو يحدو لبعير ، أو عند المقارعة والمناقلة ، أو عند
صراع ، أو في حرب ، فما هو الا أن يصرف همه الى جملة المذهب ، وإلى
العمود الذي اليه يقصد ، فتأتيه المعاني إرسالا ، وتنثال عليه الألفاظ اثيالا »

ونحن ندفع هذا بأنه كلام الجاحظ ، وليس الجاحظ الا واحداً من القدماء ،
وإن سلمنا أن الجاحظ هو كل القدماء ، فهو إنما يرد على الشعوية ، فكان مقاله
بمنزلة خطبة أو قصيدة انشأت للمديح والفخر ، وهم يجيزون في فن المديح من
المبالغة ما لا يجيزون مثله للكاتب الذي يبحث في التاريخ

(١) خزنة الادب ج ١ ص ٢٧٩ (٢) خزنة الادب ج ١ ص ٢٧٦

(٣) البيان والتبيين

ثم ان الجاحظ لم يقل : كل عربي شاعر ، وانما قال : كل شيء للعرب قائما هو بديهة وارتجال ، ويكفي لصدق هذا أن يكون شاعرهم ينظم ارتجالا ، ومن يخطب ولا يشعر يلقي الخطبة ارتجالا ، ويشهد بما نصف قوله في كتاب البيان والتبيين ^(١) « وفي الشعراء من يخطب وفيهم من لا يستطيع الخطابة ، وكذلك حال الخطباء في قرض الشعر » وقال : يندر في العرب من لا يستطيع الشعر ^(٢) . ولا يبقى في كلام الجاحظ بعد هذا الا المبالغة في قوله : كل شيء للعرب قائما هو بديهة وارتجال ، حيث أضاف الحالة الغالبة على العرب وهي البديهة والارتجال الى كل ما لهم من قول منظوم أو منثور

قال المؤلف في ص ٩٧ « ولدينا نصوص قديمة تدلنا على أن العرب لم يكونوا جميعاً شعراء فكثيراً ما حاول العربي قول الشعر فلم يوفق الى شيء . وقد طلب الى النبي في بعض المواقف التي احتاج المسلمون فيها الى الشعر أن يأذن لعلي في أن يقول شعراً يرد به على شعراء قريش فأبى النبي أن يأذن له ، لأنه لم يكن من ذلك في شيء ، وأذن لحسان »

بحكم المؤلف بخطأ القدماء ، - علمائهم وعامتهم - في رأي ، ويستشهد على تخطئهم بنصوص قديمة لا يمكنه تناولها الا من أيديهم ! وما استشهد به من قصة علي رضي الله عنه لا يجدي في الموضوع نقيراً اذ متى وجد الاعتقاد بأن كل عربي شاعر فمعناه أن كل عربي يستطيع الاتيان بالكلام منظوماً ، وهذا لا يستلزم القدرة على التصرف في المعاني وقوة الخيال في مناظرة الشعراء البارعين ومفاخرتهم ، ثم إن الشعراء الممتازين يتفاوتون في قوة العارضة وحكمة الاسلوب والتلاعب بالمعاني . فمن الجائز أن يكون عدول

النبي ﷺ عن علي بن أبي طالب الى احسان بن ثابت ، لأن علياً لم تكن منزلته في الشعر بالنبي تؤهله لان يقف أمام الشعراء الذين هاموا في كل واد وذهبوا في صناعة الشعر كل مذهب . وهذا ما نفهمه من مساق القصة نفسها فان طلب الناس الى النبي ﷺ أن يأذن لعلي في أن يقول شعراً ، يومئذ بطرف غير خفي الى أن له في نظم الشعر سابقة

واتفق الرواة على أن للامام علي شعراً ، وإنما يختلفون في مقدار ما ينسب له ، فمنهم من يبلغ به الى ديوان ^(١) ومنهم من يرجع به الى بيتين ، قال المازني لم يصح أنه تكلم بشئ من الشعر غير هذين البيتين وهما :

تلكم قریش تمناني لتقتلي فلا وربك ما بروا ولا ظفروا
فإن هلكت فرهن ذمتي لهم بذات ودقين لا يعفو لها أثر
وقال المبرد في الكامل : ومن شعر علي الذي لا اختلاف فيه :

يا شاهد الله علي فاشهد أني على دين النبي احمد
من شك في الله فاني مهتد

وهذا النظم وأن كان من الرجز قريب المأخذ ، يدل على أن صوغه الكلام في غير الرجز من الأوزان ليس يبعد

قال المصنف في ص ٩٧ « فاذا أضفت الى ما قدمنا أنك تجدد كثيراً من الشعر يضاف الى قائل غير معروف بل غير مسمى فتراهم يقولون مرة قال الشاعر ، وأخرى قال الأول ، وثالثة قال الآخر ، ورابعة قال رجل من بني فلان ، وخامسة قال اعرابي وهلم جرا - تقول : إذا لاحظت هذا كله عذرت القدماء والمحدثين إذا اعتقدوا أن العرب كلهم شعراء » ثم قال « وإن أكثر هذا الشعر الذي يضاف الى غير قائل ، أو الى قائل مجهول ، إنما هو شعر مصنوع

(١) يقال ان هذا الديوان لا يعرف المرتضى صاحب الدرر والنذر (عن الصحابة ص ١٠٢)

موضوع انتحل انتحالا لسبب من هذه الاسباب التي نحن بازائها ومنها القصص .
 قد يضاف الشعر المصنوع الى قائل غير معروف أو غير مسمى ، وقد يظن
 الذي يقرأ شيئاً من كتب الأدب تزويحاً للخاطر وتسلية للنفس أن هذا الشعر
 غير مصنوع . أما أهل العلم فاتهم لا يثقون بما يمر على أسماعهم من شعر ينسب الى
 قائل غير معروف أو غير مسمى ، وإنك لتجدهم يأخذون في شرط الاحتجاج
 بالشعر أن يكون قائله معروفاً بأنه عربي فصيح ، فهذا ابن البارقي يقول في
 كتاب الانصاف « لا يجوز الاحتجاج بشعر أو نثر لا يعرف قائله مخافة أن يكون
 ذلك الكلام مصنوعاً أو لمولد أو لمن لا يوثق بكلامه » وأورد ابن النحاس في
 التعليقة بيتاً استشده به الكوفيون على جواز اظهار أن بعدكي ، وقال في رده :
 إن هذا البيت لا يعرف قائله . وأورد شطر بيت استشده به الكوفيون أيضاً
 على جواز دخول اللام في خبر لسن ، وقال في رده : إن هذا البيت لا يعرف
 قائله ولا أوله ولم يذكر منه إلا هذا ، ولم ينشده أحد ممن وثق في اللغة ولا عزي
 الى مشهور بالضبط والاتقان . وأورد الفراء شاهداً على خفض ياء المتكلم في نحو
 كاتب ، فردده الزجاج وقال ليس يعرف قائل هذا الشعر من العرب ولا هو مما
 يحتاج به في كتاب الله تعالى . وكثيراً ما يهمل المؤلفون اسم قائل البيت المستشهد
 به ، إما لشهرته أولاً أنه مروي لساعرين أو لتسياه وقت التأليف مع الوثوق
 بأنه مسموع من العرب ، وكتاب سيبويه مملوء بالشواهد التي لم تضاف الى
 قائل باسمه ، وكان أكثرها معروفاً لعلماء العربية في عصره .

قال الجرمي « نظرت كتاب سيبويه فإذا فيه ألف وخمسون بيتاً ، فأما الألف
 فقد عرقت أسماء قائلها قائلتها وأما الخمسون فلم أعرف أسماء قائلها »

والتحقيق أن الشعر الذي يعرف قائله يحتاجون به في اللغة ويعتدون به في
 التاريخ ، وما لا يعرف قائله ويسمع من عربي مطبوع يحتاجون به في اللغة ولا شأن

له في التاريخ حيث ينظر فيه من وجهة أدبية عامة ، ومالا يعرف قائله وبرويه غير
الفصيح بفطرته يطرحونه جانباً ولا يعولون عليه في لغة ولا تاريخ الا أن ينشد
في سمر أو مجلس أنس لانه أدب ، وكذلك كانوا يفعلون

فقول المؤلف : إن أكثر هذا الشعر الذي يضاف الى غير قائل أو الى
قائل مجهول ، مصنوع موضوع التحل انتحالا ، إن اراد الشعر المسوق في الكتب
على انه من أدب اللسان فما يدعيه محتمل ، والناس يقرأون هذا النوع من الشعر
ولا يأخذون أنفسهم بشرط الثقة من صحته . وإن أراد ما تحتوبه كتب اللغة أو النحو
من الشواهد فهذا أكثره معزو في الواقع الى قائله ، وبعض ما لم يسم قائله قد
سمعه الثقات من العرب الذين يحتج بخطوقهم ، فلا يضره ألا يعرف قائله ، بل
لا يقدح في الاستشهاد به أن لو كان هذا العربي الناطق به انتحله انتحالا

* * *

قال المؤلف في ص ٩٨ « كثرة هذا الشعر الذي احتاج اليه القصاص
لتزدان به قصصهم من ناحية وليسغها القراء والسامعون من ناحية أخرى خدعت
فريقاً من العلماء قبلوها على أنها صدرت عن العرب حقاً »
هذا ينظر الى قول الاستاذ الرافعي في تاريخ آداب العرب ^(١) « فلما كثرت
القصصون وأهل الاخبار اضطروا من أجل ذلك أن يضعوا الشعر لما يلفقونه
من الاساطير حتى يلائموا بين رقعتي الكلام وليحذروا تلك الاساطير من
أقرب الطرق الى افئدة العوام » ولكن الاستاذ الرافعي لم يقل : خدعت فريقاً
من العلماء ، أو قبلوها على أنها عربية حقاً ، فإن شأن أهل العلم ألا يقبلوا شعراً
على أنه صادر عن العرب حقاً الا أن يأمنوا روايته ويملاؤا ايديهم من الوثوق
بصحته ، ولكنهم قد يقبلون شعراً ويتناقلونه على أنه أضيف الى العرب حقاً »

الاعلى أنه صادر عنهم حقا ، وقد كان المؤلف يستشهد بقصص وشعر لم يرهما الا في كتاب الاغاني ، فهل قبل تلك القصص على أنها وقعت حقا ، وأن تلك الاشعار صدرت عن أربابها حقا ؟ لئن كان ذلك شأنه فأقل ما يصفه به القراء أنه من هذا الفريق الذي ينخدع ويقبل الشعر على أنه صادر من العرب حقا

ذكر المؤلف أن بعض العلماء فطنوا لما في هذا الشعر من تكلف أو سخف وإسفاف ، وفطنوا الى أن بعضه يستحيل أن يكون قد صدر عن ينسب اليهم ، وعدم في سلك هؤلاء العلماء محمد بن سلام ، وقال في ص ٩٨ « وآخرون غير ابن سلام أنكروا ما روى ابن إسحاق وأصحابه القصاصون ، نفى كرمهم ابن هشام الذي يروي لنا في السيرة ما كان يرويه ابن إسحاق حتى إذا فرغ من رواية القصيدة قال : وأكثر أهل العلم بالشعراء وبعض أهل العلم بالشعر ينكر هذه القصيدة أو ينكرها لمن تضاف اليه »

هذا الشعر الذي رواه ابن إسحاق قد أفرغ العلماء فيه أنظارهم ، فنقدوا ابن إسحاق نفسه ، وقد سقنا اليكم آنفا شيئا من أقوال علماء الأدب في شأنه ، وتناوله النقاد من علماء الحديث فمنهم من وثقه ، ومنهم من ضعفه ، ومنهم من طعن في صدقه وأمانته ، وكادوا يتفقون على عدم الثقة بما يرويه من الشعر . قال ابن معين « ماله عندي ذنب الا ما قد حشا في السيرة من الاشياء المنكرة المنقطعة والاشعار المكذوبة ^(١) »

إذا ما يرويه ابن إسحاق من الشعر مرتاب في صحته ، وقد نفى ابن هشام وغيره قسما عظيما منه ودخل في حساب المتحل المصنوع ، والباقي لا يبرح مكان الرية الى أن ينتده المؤلف أو غيره ينظر هاديء وبرينا كيف اهتدى الى أنه

مصنوع انتحل انتحالا . ومن الشعر الذي رواه ابن اسحاق ولم يتعرض
لنقده ابن هشام قصيدة « ياراكبا إن الاثيل مظنة » المنسوبة لقتيلة ابنة النضر ،
فقد قال الزبير بن بكار في النسب « إن بعض أهل العلم ذكر أنها مصنوعة (١) »

قال المؤلف في ص ٩٩ « ولكن هؤلاء العلماء الذين فطنوا لانتر التخصص
في انتحال الشعر خدعوا أيضاً ، فلم يكن صناع الشعر جميعاً ضعافاً ولا محققين ،
بل كان منهم ذوو البصيرة النافذة والفؤاد الذكي والطبع اللطيف ، فكان يجيد
الشعر ويحسن انتحاله وتكلفه ، وكان فطناً يجتهد في إخفاء صنعته ويوفق من
ذلك الى الشيء الكثير »

يعرف الناس ان في العلوم قطيعات ، وفيها ظنيات تتفاوت . ومن الظن
ما يقوى حتى يقرب من اليقين ، ومنه ما يضعف فيكاد يتصل بالشك . ويعلمون
أن من أصول العلم مالا يعتد به الا اذا قام على يقين ، ومنها ما يكفي فيه الظن
القريب من العلم ، ومنها ما يكفي فيه احتمال الثبوت ولولم يرجح على الشك
إلا بمقتال ذرة ، والعلوم الأدبية لا تأتي ان يكون في مسائلها شيء من هذا القبيل
فاذا قبل بعض أهل العلم شعراً يضاف الى العرب فليس معنى هذا القبول
انهم يقيموا أو ظنوا ظناً قريباً من العلم أن هذه الاضافة صحيحة ، بل لانهم
نقدوه فلم يترأ لهم دليل على وضعه وأصبح احتمال الوضع إزاء احتمال الصحة
أخف وزناً . واذا خطر على بالهم أن يكون الراوي ماهراً في التظاهر بالاستقامة
وبارعاً في تقليد الشعر العربي الى حيث يخفى على الناقد التحرير ، أعرضوا عن
هذا الخاطر لانه يفضي الى رفض كل أثر أدبي لم يجيء من طرق متعددة
يعلم كثير الملاحظة لما يؤثر عنهم في نقد الشعر أنهم كانوا يرددون أنظارهم

(٢) الطبقات الكبرى لابن العسكري ج ١ ص ١٣٣

في الاشعار القديمة والحديثة حتى يتربى لطائفة منهم أذواق تفرق بين شعر هذا العصر
وذاك العصر ، وتميز بين نسج النابغة - مثلاً - ونسج حسان بن ثابت ،
وتدرك أن هذا أرسلته القريحة بفطرتها ، وهذا عمدت الى أن تحاكي به طريقة
شاعر بعينه

وهذا الطريق من النقد لا يسهل على كل من حفظ الاشعار أو بحث في
غريبها وإعرايها ، وإنما يستطيعه في كل عصر طائفة درست منشآت البلغاء ،
وتقلبت في فنون البيان أطوارا ، وألقت على منظوم كل شاعر نظرات خاصة ،
حتى تعرف نزعتهم وتدرى كيف يأخذ في تأليف الألفاظ ، وفي أي صورة
يركبها ، فيستطيع المضي في هذا الطريق من النقد أمثال الأصمعي
والجاحظ وأبي الفرج الأصبهاني ، وإذا قالوا في وصف أحد أهل العلم كما قالوا في
أبي الخطاب الأخفش « وكان أعلم الناس بالشعر وأنقدهم له ^(١) » قائماً يقصدون
- فيما أحسب - هذا الفن من النقد بوجه خاص

وإذا كان التقدم في هذه القدرة على صناعة النقد ، وأضفنا إليها عنايتهم
بالنظر في حال الراوي ذهبنا في ظننا أن هذا الشعر الذي يعزوه الرواة انتقلت
الى الجاهلية ولم ينقدوه بنظر خاص أو بوجه عام ، هو من الجاهلية في شيء ،
وأريد من الوجوه العامة للنقد أمثال طعنهم في أمانة بعض الرواة ، وتنبيههم على
عدم الثقة بنسبة شعر الى من قدم عهده في الجاهلية ، فكل ما ينسب لتقديم العهد
في الجاهلية يعد في نظرهم مرتاباً فيه بل قد يسميه بعضهم منحولاً ، وشاهد هذا
انهم قالوا : إن سيبويه قد يمتنع من تسمية الشاعر لان بعض الشعر يروى لشاعرين
وبعضه منحول لا يعرف قائله لقدم العهد به ^(٢) ، وقد عرفتم ان سيبويه وغيره

(١) الموشح للمرزباني

(٢) الخزائن ج ١ ص ١٧٨

يستشهدون بهذا النوع من الشعر حيث يسمع من العرب الخلقص ، وما يسمع من العربي القح لا يتوقف الاستشهاد به على معرفة اسم قائله في الواقع

قال المؤلف في ص ١٠١ « وقل مثل هذا في هذا الشعر الذي يضاف الى جذبة الأبرش ، وفي كل ما يتصل بجذبة وصاحبه الزباء وابن اخته عمرو بن عدي ووزيره قصير . فليس لهذا كله الا أصل واحد ، وهو تفسير طائفة من الأمثال ذكرت فيها أسماء هؤلاء الناس كلهم أو بعضهم »

قال المؤلف هذائم سابق الأمثال الواردة في القصة متجاهلا أن الناس نقدوها من قبله وقد طرحها بعضهم الى القصص الملفقة أو المشوهة

اقرأ العدد العاشر من السنة الأولى لمجلة المشرق تجد به رسالة في تاريخ سلطنة تدمر : زينوبيا أو الزباء ، لأحد اليسوعيين ، وتجده يقول في الحديث عنها : « غير أن اخبارها المتداولة بين العامة ليست الا أقاصيص من حديث خرافة لا تكاد تطابق ما نبيننا عنه التاريخ الصحيح ، وقد اعتنى بجمع تلك الحكايات كوسين دي برسمال في كتاب تاريخ عرب الجاهلية ، فذكر فيه كل ما أورده مؤرخو العرب في شأن ملكة تدمر واختلقوه في سيرتها من ضروب الخرافات وأنواع الترهات » وتعرض في تعليق باسفل الصحيفة الى الامثال التي استخرجها العرب من قصة الزباء . وقال جرجي زيدان في كتاب « العرب قبل الاسلام ^(١) » : « والباحثين مناقشات في الزباء هذه : هي زينوبيا ملكة تدمر ، أم هي غيرها ؟ ومن يرى أنها غيرها المستشرق الانكليزي ردهوس وله في ذلك رسالة ضافية

فالقصة تناولها كتاب الغرب والشرق ، والمؤلف يتحدث بها في هيئة نحو

من البحث جديد

قال المؤلف في ص ١٠٣ « والرواة أشد انخداعاً حين يتصل الأمر بالبادية اتصالاً شديداً وذلك في هذه الأخبار التي يسمونها أيام العرب أو أيام الناس فهم سمعوا بعض هذه الأخبار من الأعراب ثم رأوها تقص مفصلة مطولة فقبلوا ما كان يروى منها على أنه جد من الأمر »

كذلك قال جرجي زيدان في كتاب تاريخ آداب اللغة العربية : « إذا معنا النظر فيما خلفه العرب من أخبارهم وآدابهم وجدناه لا يخلو من التمثيل بأعم معانيه وقد وصل إلينا في قالب القصص والحقائق التاريخية لكن أكثره في نظرنا موضوع أو كان له أصل فوسعوه وطولوه ونمقوه ليكون عبرة أو قدوة في الموقف المطلوب »

لا أحب أولئك الذين كانوا يتوهمون أن المؤلف باحث جديد لا قوماً يستمعون إليه وهم عن كتب الأدب القديم والحديث غافلون

قال المؤلف في ص ١٠٤ « فحرب البسوس وحرب داحس والغبراء وحرب الفساد^(١) وهذه (الأيام) السكثيرة التي وضعت فيها الكتب ونظم فيها الشعر ليست في حقيقة الأمر - أن استقامت نظريتنا - إلا توسيعاً وتنمية لأساطير وذكريات كان العرب يتحدثون بها بعد الإسلام »

ذكر جرجي زيدان في كتاب تاريخ آداب اللغة العربية مجموعة عمر بن

(١) كذا في كتب الشعر الجاهلي ولا نعرف في أيام العرب ما يسمى يوم الفساد ولعلها محرفة عن يوم الفساد أو الفجار

شبه التي سماها الجهرة وقال : هي تشتمل على حوادث عديدة أكثرها وقع بين ربيعة وغيرهم ، لكن المطالع يتبين من مواقف كثيرة أن هذه الأخبار متوسطة بين التاريخ والقصة » ثم ذكر أن من تلك المجموعة حرب البسوس وقال « وهي قصة قائمة بنفسها استغرقت مائة صفحة كبيرة يتخللها حوادث عنترية وحساسات ومبارات ومناشدات وغير ذلك » ثم قال « ومن هذا القبيل ، كتاب بكر وتغلب ابني وائل وفيه خبر كليب وجساس ، والقصة أقرب الى التاريخ منها الى الرواية لأنها تشتمل على وقائع لها ذكر في التاريخ ، وقد زاد فيها المؤلف قصائد وتفاصيل نظنها خيالية »

وهل يبقى بعد هذا لقول المؤلف « ان استقامت نظريتنا » من قيمة !

كتب المؤلف في القصص ولم يأت بجديد ، وإنما مد يده الى ما تحدث به الكتاب من قبله وسماه نظرية له ، ثم أمهل علينا بكليات عرضها ما بين الجامعة وحضرموت ، فقال في ص ١٠٤ « كل ما يروى عن عاد وثمود وطسم وجديس وجرم والعاليق موضوع لا أصل له »

المقدار الذي قصه القرآن في هذا السبيل كخبر عاد وثمود ، قد جاء محمولا على سوائد الحجيج الناطقة بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، وما يقبل من ناحية هذه الحجج إنما يأخذ من النفوس مأخذ المتطوع بصحته ، ولا يستطيع العلم والمنطق لمخالفته طلباً . أما ما جاء من طريق الرواية فذلك منتهى ما وصلت اليه أيدي الرواة ، فما لاحت فيه أماراة الوضع طرحوه ، وما لم يروا في نقده وجهاً يقتضي انكاره دونوه وتناقلوه . والمؤلف ان يبحث فيما سكتوا عنه ، وينقده بطريق علمي غير هذه الآراء التي جمع شملها بعد شتات ، وغير هذه السكليات المرمية عن غير بحث واستقراء .

وقد تحدث قبله جرجي زيدان عن مثل عاد وثمود فقال في كتاب العرب

قبل الاسلام^(١) : «وأكثر مبالغات العرب في القبائل البائدة حتى سبق الى أذهان المحققين من غير المسلمين أنها موضوعة ، ولولا ورود بعضها في القرآن والحديث لقال المسلمون ذلك أيضاً . حتى أن ورود أسمائها وبعض أخبارها في كتب اليونان وغيرهم أثبت وجودها ، وجاءت الاكتشافات الاثرية بما يؤيد ذلك مع اظهار المبالغة في روايات العرب »

قال المؤلف في ص ١٠٤ « وكل ما بروى عن تبع وحجير وشعراء اليمن في العصور القديمة . وأخبار السكبان ، وما يتصل بسيل الهرم وتفرق العرب بعده موضوع لا أصل له »

أما تبع فقد قال ابن خلدون : « وفي أنساب التبايع تخليط واختلاف ، لا يصح منها ومن أخبارها الاقليل^(٢) » وتكلم جرجي زيدان في تاريخ تبع وحجير ، ثم قال « وأكثره مبالغ فيه ، وبعضه أقرب الى الخرافات منه الى الحقائق^(٣) »

هذا كلام القدماء والمحدثين في تبع وحجير ، وقد فضلهم المؤلف بصوغ العبارة في قالب السكبية ، كأنه كان على مسمع ومرأى من تلك العصور القديمة ثم بعث اليوم من مرقده وعرف أن كل ما يروى عن تبع وحجير لا يوافق شيئاً مما كان يسمع ويرى !

وأما سيل الهرم فقد ذكره الله تعالى في القرآن وقد شاهد الحمداني في أوائل القرن الرابع للهجرة أنقاض سد الهرم « وكان يقرأ السند ويفهمه فوصف تلك الانقاض مع تطبيقها على قول القرآن ، وهذان القولان أصدق ما جاء عن

(١) ص ٩

(٢) ج ٢ ص ٤٤ (٣) العرب قبل الاسلام ١٠٧

خبر هذا السدوا أكثر مطابقة لما وجدته النقايون الذين اكتشفوا آثار ذلك
الحزان في القرن الماضي « (١)

ولو اعتاد المؤلف البحث عن الحقائق باخلاص لتحامى أن يحكم عن تاريخ
أمة بأن جميعه موضوع لا أصل له ، وأنت اذا تلت كنانته لم تجد عنده من
شبهة سوى ظهور الوضع في بعضه أو في كثير منه

الشعوبية وانتحال الشعر

يرجم حديث المؤلف في هذا الفصل الى نتيجتين :

الأولى أن الشعوبية انتحلوا من الشعر ما فيه عيب للعرب وغيض منهم .
والثانية ان الذين كانوا يعتنون بالرد على الشعوبية قد أجابوهم بلون من الانتحال
اما النتيجة الأولى فانك لا تجد لها في حديثه سوى مقدمتين : (أولاهما) أنه
وجد على ظهر الأرض طائفة تبغض العرب يقال لها الشعوبية ، والثانية ان في
الشعوبية شعراء منهم أبو العباس الأعمى واسماعيل بن يسار ، فيكون تأليف
القياس هكذا : بعض الناس شعوبية ، وبعض الشعوبية شعراء ، وكل شاعر
شعوبي ينتحل شعراً جاهلياً ، النتيجة :

الشعوبية من أسباب انتحال الشعر الجاهلي . اذا عنوان « الشعوبية
وانتحال الشعر » عنوان مستقيم ، ولكن القائم على قانون المنطق يرى أن انتحال
الشعر الجاهلي غير لازم للشعوبية لا عقلاً ولا عادة ، ولم يقم المؤلف دليلاً على
التلازم بينهما ، بل يأت برواية تدل على أن بعض الشعوبية انتحل شعراً جاهلياً
واما النتيجة الثانية فليس لها من مقدمات سوى ان طائفة كالجاحظ انتصروا
للعرب وردوا على الشعوبية وأوردوا في هذا الصدد شعراً جاهلياً ، وقد قلنا لكم

ان علماء العربية يعدون الجاحظ من لا يوثق بروايتهم ، فاذا انفرد بانشاد شعر جاهلي نقلوه على وجه الأدب دون أن يعولوا عليه في لغة أو تاريخ . ولا حق لنا مع هذا ان نسمي ما رويوه مصنوعا ومتحلا لمجرد وقوته في سبيل الرد على الشعوبية ، بل لابد من النظر فيه كشعر لم يقع في سياق الرد على هذه الطائفة ، اذ من المحتمل ان يقوم الشعر الثابت وحده بالرد عليهم ولا يحتاج الى ان يضم اليه اختلاق وانتحال

ذكر المؤلف أن إسماعيل بن يسار من الطائفة التي تزدري العرب وتستعمل ما بينهم من الخصومات السياسية لحاجاتها وأهوائها ، ووقف يتلو على القراء قصة تشهد بأنه أصيل في بغض بني أمية فقال في ص ١٠٨ « فاستأذن يوماً على الوليد ابن عبد الملك فأخذه ساعة حتى اذا أذن له دخل عليه يبكي » وساق القصة الواردة في الجزء الرابع ^(١) من كتاب الأغاني حتى أتى على آخرها

كنا نحسب أن من يؤلف كتاباً يتلاه بازدراء أهل العلم ولا يفتأ يرميهم بعدم التثبت في الرواية ، يأخذ نفسه بالتحفظ من الوقوع في مثل ما يشهرهم به . ولكن المؤلف بلي بقلم أينما يوجهه لا يأتي بخبر ، فالقصة مأخوذة من الأغاني وصاحب الأغاني يقول « استأذن إسماعيل على الغمر بن يزيد بن عبد الملك يوماً فحجبه الخ » واذا كان الوليد بن عبد الملك لا يسمى « الغمر » والغمر بن يزيد لا يسمى « الوليد » كان المؤلف مخطئاً في زعمه أن واقعة إسماعيل كانت مع رجل يسمى « الوليد بن عبد الملك »

قال المؤلف عن الشعوبية ما شاء ، أن يقول ، واغترف من كتاب الأغاني ،

قصصاً عن أبي العباس الأعشى وإسماعيل بن يسار ، وقصارى ما تدل عليه هذه
 انقصص أن الأول كان يهجو آل الزبير ، وأن الثاني كان يبغض آل مروان ،
 وله شعر يفخر فيه بالأعاجم ، وزعم أنه وصل بهذا الى ما كان يريد من تأثير
 الشعوية في انتحال الشعر ، ولكنه لم يستطع أن يضرب لك مثلاً بريك كيف
 انتحلت الشعوية شعراً جاهلياً ، فضايق بمنهج ديكرت ذرعاً وجعل على
 هذه القوانين التي ترسم للباحث حدوداً ، وأخذ يتحدث عن الموالي ويقول
 لك في ص ١١١ « فهم أنطقوا العرب بكثير من نثر الكلام وشعره ، فيه مدح
 للفرس ، وثناء عليهم ، وتقرب منهم . وهم زعموا لنا أن الأعشى زار كسرى
 ومدحه وظهر بجوائزه ، وهم أضافوا الى عدي بن زيد واقيط بن يعمر وغيرهما
 من ابياد والعباد كثيراً من الشعر فيه الاشادة بملوك الفرس وسلطانهم
 وجيوشهم »

انظروا الى أنصار الجديد كيف لا يحترمون ما تسمونه صدقاً ، ولا يتألمون
 من أن يتحدثوا عما يتخيلونه ، ويسوقوه اليكم في صورة ما لا يشكون في وقوعه !
 قولوا للمؤلف : بأي اذن سمعت ، أم بأي ذوق أدركت أن الموالي هم الذين
 اصطنعوا هذا النثر والشعر الذي فيه مدح لكسرى أو ثناء على الفرس ؟
 اذا كان الأعشى شاعراً وجاءت كتب التاريخ والأدب بأنه كان يتردد
 على ملوك الفرس ، أفلا يكفي هذا أمانة على أنه كان يلقي بين أيديهم شعراً ،
 وأن هذا الشعر يشتمل على مديح وثناء !

واذا كان عدي بن زيد شاعراً وحدثنا التاريخ بأنه كان يتردد على كسرى
 ويتولى الكتابة العربية في ديوانه افستبعد مع هذا أن يأتي في شعره شي ، من
 الثناء على كسرى أو سلطانه !

لقد سلط هذا المؤلف على شعر الأعشى فاعطى قسطاً منه الى اليهود

وقسماً الى الموالى ، وُسِّلَطَ على شعر عدي بن زيد فجعله مقسماً على النصارى
والموالى ذهب اولئك بشر منه ، وذهب هؤلاء بالشطر الآخر !

إن الذى يريد أن ينفى هذا الشعر عن الاعشى وعدي بن زيد يحتاج
الى أن يدعى أنهما ايمان خياليان ، أو أنهما لم يكونا شاعرين ، أو أنهما لم يتصلا
بكسرى ، فلا الاعشى تمكن من زيارته ، ولا عدي بن زيد عمل في دولته
وقد أدرك الاعشى عهد البعثة ، ولم يكن عدي بن زيد منها يبعد ، وقد
تواردت كتب التاريخ والأدب على أنهما كانا يفدان على كسرى ، فهل المؤلف
أن يناقش في هذا على طريقة النظر الصحيح !

قال المؤلف في ص ١١١ « وهم أنطقوا شاعراً من شعراء الطوائف بأبيات
رواها الثقات من الرواة على أنها صحيحة لا شك فيها ، وهي أبيات تضاف الى
أبي الصلت بن ربيعة ، وهو أبو أمية بن أبي الصلت المعروف . وقد يكون من
الخبر أن نروى هذه الابيات وهي :

« لله درهم من عصبة خرجوا »

وسرد منها سبعة أبيات تنتهي بقوله :

« شيئا بساء فعاد بعد أبوالا »

ثم قال « وقد زاد ابن قتيبة في أوله هذه الأبيات وهي أبلغ في الدلالة على
ما نريد أن ندل عليه وهي :

ان يطلب الوتر أمثال ابن ذي يزن	لجج في البحر للأعداء أحوالا
أتى هرقل وقد شالت نعمته	فلم يجد عنده القول الذي قالا
ثم انتحى نحو كسرى بعد تاسعة	من السنين لقد أبعدت إيفالا
حتى أتى بينى الأحرار يحملهم	انك عمري لقد أصرعت قلقالا

ثم قال المؤلف « فانظر اليه كيف قدم الفرس على الروم في أول الشعر وعلى العرب في سائره »

ان كان في أول الشعر تقديم للفرس على الروم فليس في سائره تقديمهم على العرب . أما قوله :

« ما إن ترى لهم في الناس أمثالا »

فإنما هي مبالغة الشاعر الذي لا يحبس نفسه في حدود الحقيقة ، وقد تكون هذه الكلمة تستعمل لذلك العهد - مثلاً نستعملها اليوم - المبالغة في مدح المتحدث عنه من غير قصد إلى تفضيله على كل من سواه ، أنستبعد من أبي الصلت وهو شاعر أن يقدم هذه الكلمة البالغة في المديح إلى أمة ساعدت ابن ذي يزن على طرد طائفة كانت تسعى في قسم من بلاد العرب فساداً ، وهذا المؤلف وهو غير شاعر قد فضل العقلية الغربية على عقلية قومه ، ومن فضلت عقليته على آخر فقد فضله أوكدت تفضله عليه في كل شيء ، اذن ينتظر من الجليل القابل ان يذهب الى أن كتاب في الشعر الجاهلي ليس من الدكتور طه حسين في شيء . وأما انطقه به بعض المستشرقين

والبيت الاول من الأبيات المأخوذة من كتاب الشعر والشعراء وقع في ذلك الكتاب محرراً ، ونقله استاذ آداب العرب في الجامعة على تحريفه هكذا :

« ان يطلب الوتر أمثال ابن ذي يزن »

وصوابه « ليطلب الوتر أمثال ابن ذي يزن »

كما ورد في تاريخ ابن جرير وسيرة ابن هشام وكتاب الاغاني ، وهو المناسب لمقام التهنئة والمديح ، وورد في كتاب الاغاني ^(١) برواية اخرى لاتناقض هذا المعنى ، وهي :

« لا يطلب الثار الا كابن ذي يزن »

قال المؤلف في ص ١١٢ « ومن الخير أن نروي أبا ناسا قالها اسماعيل بن يسار في الفخر بالفرس ، فسترى بينهما وبين الشعر الذي يضاف الى أبي الصلت ما يحمل على شيء من الشك والريبة . قل :

اني وجدك ماعودي بذوي خور عند الحفاظ ولا حوضي بمهدوم
ومرد الايات الثمانية الواردة في الجزء الرابع ^(١) من كتاب الاغاني
تقرأ الايات المعزوة الى أبي الصلت ، وأبيات اسماعيل بن يسار فتجد
الشبه بينهما في شطرين (احدهما) قول أبي الصلت :
« من مثل كسرى وسابور الجنود له »

وقول ابن يسار

« من مثل كسرى وسابور الجنود له »

والمشابهة على هذا النحو قد تقع بين الشعراء الذين يختلف قائلها ، ويسمونه سرقة أو استعانة أو يجعلونه من قبيل توارد الخواطر متى علم أن أحد الشعراء لم يطلع على ما نظم الآخر ، وليس من اللائق أن يجعل مثل هذا سبباً لاعطاء الشعر المتقدم الى صاحب الشعر المتأخر

وشرطي الصلت جاء كذلك في رواية المؤلف ، اما رواية ابن قتيبة في الشعر والشعراء فهي : « من مثل كسرى وباذان ^(٢) الجنود له »
ورواية ابن جرير في تاريخه « من مثل كسرى شاهنشاه الملوك له » وقد
سرد ابن هشام في السيرة أبيات أبي الصلت ولم يات فيها بهذا البيت جملة وقال

(١) ص ١٢٥

(٢) آخر من قدم اليمن من ولادة العجم

هذا ما صح له مما روى ابن اسحاق منها . ولم يحى . هذا البيت أيضاً في رواية
الاغاني ، وهو على تسليم ثبوته لا يملك من القوة أن يخرج القصيدة من شعر أبي
الصلت ويدخلها في حساب اسماعيل بن يسار

١. الثاني الشطرين فهو قول أبي الصلت :

« بيضا ججاجحة غرا مرازية »

وقول ابن يسار :

« ججاجح سادة باج مرازية »

وقد عرفت ان تشابه القصيدتين في شطر أو شطرين أو أكثر لا يدل على
انهما بننا قريحة واحدة ، وانما هو الاختلاس أو الاسترفاد أو توافق الخواطر ،
ولو كان اتفاق الشعريين في شطر أو بيت يحجز اضافة السابق الى ناظم الشعر
التالي لكانت اضافة أبيات أبي الصلت الى النابغة أولى ، فان آخر بيت فيها وهو

تلك المكارم لاقببان من ابن شيبا بناءً فعادت بعد أبوالا

مروى في شعر يعزى الى النابغة ، وقد أراد ابن هشام نفيه من شعر أمية
والخاقه بالنابغة فقال الا آخرها بيتاً فانه للنابغة في قصيدة له . وقضى به صاحب
الاغاني ^(١) لابي الصلت وقال : اما ادخله النابغة في قصيدة له على جهة التضمين
ولم يكن بعد هذين الشطرين وجه شبه بين أبيات أبي الصلت وأبيات ابن
يسار سوى ان كلا الشعريين مصنوع في بحر الطويل ، ومشتمل على شئ من
مدح القرص ، ومراعى فيه مقاييس اللغة ، وهذه أحوال عامة لا يبلغ التماثل فيها
أن ترد به الرواية وينقل به الشعر من أبي الصلت الى اسماعيل بن يسار

قال المؤلف في ص ١٩٣ « ثم من هنا هذه الايام والوقائع التي كانت للعرب

على الفرس والتي تحدث النبي عن بعضها وهو يوم ذي قار »
 ينظر القاريء بدقة أو بسذاجة فلا يجد من مناسبة لهذه الفقرة التي يتهم
 بها المؤلف على حضرة صاحب الرسالة الا أن ينبت في نفوس طلابه أو قراء
 كتابه نبأ سيئاً . ألا يسمعه انكار يوم ذي قار دون أن يقول بعبارة الصريحة :
 إن النبي تحدث عنه ! ألا يكون اقاريء على حق اذا فهم أن المؤلف اتخذ اسم
 البحث في العلم برقعا يغمر ويطنعن من ورائه حتى يرضى ، وإن هذا البرقع قد
 ينزاح فلا يبقى شيء سوى طعن القلم الذي يلد فتنه القلوب المطمئنة بالآيمان
 ربما يكون المؤلف قد رأى هذا الاثر في كتب الأدب او التاريخ فاضافه
 الى الحضرة النبوية كلواثق بصحة روايته ، ثم جعل واقعة اليوم كذباً ، فالمؤلف
 يؤمن بهذه الكتب اذا روت حديثاً أو خبراً يبدو له ان يتوكل عليه في طعن
 أو غمز ، ويرمى بالزور والبهتان اذا ثقلت أثراً صاحباً للعرب أو الاسلام
 تشعبت أهواء المؤلف فتركت أقواله في تخاذل بعيد ، فيوم ذي قار من
 هذه الايام الموضوعة لاجابة الشعوبية بلون من الانتحال ، ويوم ذي قار تحدث
 عنه النبي ! فيوم ذي قار اختلق لعهد الشعوبية وتحدث عنه النبي قبل اختلاقه
 هذا معنى كلامه ان كان يتحدث في تاريخ آداب العرب بلغتهم وعلى
 ما تقتضيه قواعد نحوهم وبيانهم ، فان زعم انه ينطق على الناس بما لا ينطق به ذوو
 الجذ منهم ، قلنا له لا تعرض لمقام رسول الله ﷺ حين تنطق في هزل او في
 غير يقظة فما نحن بتأويل منطق الهزل او الهذر بعالمين

وقعت واقعة ذي قار بعد ظهور الاسلام ، ومن المؤرخين من يذكر لها
 وقتاً مسمى ، وهو السنة الثالثة للبعثة ^(١) واذا احتمل بعض الاخبار المتصلة بها
 ان يكون مصطنعاً ، فان مجموع الاخبار والاشعار الواردة في طرق شتى ، تفيد
 أن أصل الواقعة وانتصار العرب على المعجم مما لاشك فيه ، ونسبة حديث هذا

اليوم الى العرب المضطرين الى أن يجيبوا الشعوبيين بلون من الالتحال مدفوعة بان كثيراً من أخباره مروية في تاريخ ابن جرير والعقد الفريد عن شعوبي وهو ابو عبيدة معمر بن المثنى ، فلولا ان خبر ذلك اليوم ثابت على وجه لا يمكن الشعوبيين من انكاره ، لما كان من رواته ابو عبيدة الذي سيعده المؤلف في طبقة صناع الاخبار المزربة بشأن الامة العربية

قال المؤلف في ص ١١٤ « ولعلك تلاحظ ان الكثرة المطلقة من العلماء الذين انصرفوا الى الادب واللغة والكلام والفلسفة كانوا من العجم الموالي وكانوا يستظلون بسلطان الوزراء والمشيرين من الفرس أيضاً » وبعد أن زعم أن غاية هؤلاء العلماء استحالته من اثبات سابقة الفرس في السلطان الى ترويض السلطان الذي كسبوه أيام بني العباس قال « ومن هنا كان هؤلاء العلماء والمناظرون أصحاب ازدياء للعرب ونعي عليهم وغض من أقدارهم »

في علماء اللغة والأدب للعهد الذي يتحدث عنه المؤلف كثير من العرب مثل الخليل بن احمد وأبي عمرو بن العلاء والمفضل الضبي والأصمعي ومحمد بن سلام الجعفي والمبرد وابن دريد ، وفيهم كثير من بلاد العجم وليسوا بموال كالزجاجي وأبي عمرو الهروي وابن درستويه وأبي حنيفة الدينوري . وفيهم كثير من الموالي ، مثل سيويه والسكائي والفراء وابن الاعرابي وأبي عمرو الشيباني . وأنت اذا تقصيت آثار هؤلاء وأمثالهم ممن خدموا اللغة العربية وآدابها بالرواية والتأليف لا تجد بها سوى روح علمية سامية ، ومن قلة الانصاف في البحث أن يقال عنهم: انهم كانوا يزدرون العرب ويفضون من أقدارهم ، ولو تبينت هذا الذي جاء به المؤلف لم تجد له من شبهة سوى أن أصلهم عجم وفي العجم شعوبية ، أو عند يده الى رجال « حديث الأربعة » ويضم طائفة منهم

الى أبى عبيدة ، ثم يقول لك : هؤلاء يمثلون السكثرة المطلقة من العلماء الذين انصرفوا الى الأدب واللغة

لا يدري القاريء ما وجه هذا الحديث عن علماء الكلام والفلسفة في هذا الفصل المعقود للشعوبية وانتحال الشعر ، ولا أحسب أحداً يعيش في البحث على هذه الهيئة الا حيث ينسى الغاية التي يرسمها عنوان الفصل ، وينحرف عنها أذرعاً ليقتضي حاجة أخرى

قد يوجد في علماء الكلام والفلسفة مثل أبى عبيدة في علماء الأدب واللغة ، أما دعوى أن السكثرة المطلقة من الموالي ، وأن هذه السكثرة تبغض العرب أو تستحل الاقتراء عليها فليس المؤلف بها من سلطان الاحواله لأن يصنع لذلك العهد تاريخاً يحمل مساوي لا ترى بينها سريرة طيبة أو سيرة حسنة

قال المؤلف في ص ١١٤ « فأما أبو عبيدة معمر بن المثنى الذي يرجع العرب اليه فيما يروون من لغة وأدب ، فقد كان أشد الناس بغضاً للعرب وازدراء لهم ، وهو الذي وضع كتاباً لا يعرف الآن الا اسمه وهو (مثالب العرب) » كأن المؤلف لا يؤمن بأن أحداً يبغض شخصاً أو حزباً أو شعباً دون أن يفترى عليه كذباً ، ونحن نعرف في الشرق والغرب أناساً انهدت بيننا وبينهم صلة الصداقة والصحبة ، وربما كانوا يفضون أشخاصاً أو جماعات بغض المؤلف للعرب بعد الاسلام ، ولكنهم يقدرون فضيلة الصدق ويحتفظون بلباس المروءة فلم تلمح في سيرتهم ما يقرب من أمثال هذه المبالغات أو المبتدعات التي يصوغها كتاب في « الشعر الجاهلي » ويدسها في التاريخ وهي لا تقبل أن تلج في التاريخ حتى يلج الجمل في سم الخياط

نستبعد أن يكون أبو غبيدة من قبيل هؤلاء الذين يفضون ولا يفترون ،

ونذكر اسمه في أسباب اتحال الشعر دون ان نبحث في سيرته بأناة !
 قد تقدم أبا عبيدة أناس يزنون الرجال بالقسطاس المستقيم وأذاعوا نتيجة
 تقدم لهم فقالوا : « كان الغالب عليه الشعر والغريب وأخبار العرب . وكان مخلا
 بالنحو كثير الخطأ ، وكان مع ذلك مغرماً بنشر مثالب العرب ، جامعاً لكل
 غث وسمين ، وهو مذموم من هذه الجهة ، وموثوق به فيما يروي عن العرب
 من الغريب » (١)

فقد حدثوك عن أبي عبيدة بأنه شعوبي يبغض العرب وينشر مثالبهم ،
 وأرولك أنه يجمع في أخبار العرب غثاً وسميناً حتى لا تتلقى كل ما يرويه في هذا الشأن
 على أنه واقع حقاً ، وقالوا لك : إنه ثقة فيما يرويه عن العرب من الغريب ، حتى
 لا ترتاب فيما يبيئك على طريقه من كتم يعزوها اليهم ، فقد بلوه وألفوه لا يقول
 في اللغة كذباً

قالوا إن أبا عبيدة أوسع علماء عصره رواية لأيام العرب وأخبارها ، وأنه
 كان يجمع الغث والسمين ، ولم يقولوا كما قال المؤلف : إنه الذي يرجع إليه العرب
 فيما يروون من لغة وأدب ، فإن هذا التعبير ظاهر في أن سند اللغة والأدب إنما
 يتصل به ، والواقع أن علماء اللغة والأدب الذين تقدموا أبا عبيدة أو عاصروه
 في الطلب وتلفت عنهم طبقة من بعدهم ليسوا بقليل ، ومن هؤلاء الخليل ابن
 أحمد ويونس بن حبيب وأبو عمرو بن العلاء والمفضل الضبي وأبو زيد الأنصاري
 والأصمعي وسيبويه والكسائي وأبو عمرو الشيباني وابن الأعرابي وأمثالهم
 وأخبار أيام العرب كانت تروى من قبل أبي عبيدة ، فقد وصفوا قتادة
 ابن دعامة السدوسي بأنه كان عالماً بانساب العرب وأيامها ، وقالوا : لم يأتنا عن

(١) أبو منصور الأزهري في مقدمة كتاب التهذيب

أحد من علم العرب أصح من شيء أتنا عن قتادة^(١) . وقادة هذا من الرجال
الذين أخذ عنهم شيوخ أبي عبيدة

قال المؤلف في ص ١١٤ « وأما غير أبي عبيدة من علماء الموالى ومتكلميهم
وفلاسفتهم فقد كانوا يمضون في ازدراء العرب الى غير حد . ينالونهم في
حروبهم ، ينالونهم في شعرهم ، ينالونهم في خطاباتهم ، وينالونهم في دينهم
أيضاً . فليست الزندقة الا مظهراً من مظاهر الشعوية »

من يقف على الحالة العلمية للعهد الاول ويلم بحياة الرجال القائمين بهامن عرب
وعجم يعرف صحة قول ابن خلدون في مقدمته « ان حملة العلم في الاسلام
اكثرهم العجم » ويدري بعد هذا ان الكثرة المطلقة من اولئك العجم كانوا
برآء من هذا الذي يدسه المؤلف في صدور طلاب العلم بالجامعة

يقول المؤلف : ان الكثرة المطلقة من العلماء الذين انصرفوا الى الأدب
واللغة والكلام والفلسفة كانوا من العجم الموالى . ويقول : كان هؤلاء العلماء
والمناظرون أصحاب ازدراء للعرب ونعي عليهم وغض منهم ، ثم يصف هذه
الكثرة المطلقة المؤلفة من العجم الموالى باتهم كانوا يمضون في ازدراء العرب
الى غير حد ، وانهم كانوا ينالون العرب في حروبهم وشعرهم وخطاباتهم ودينهم
قد سردنا عليك أسماء طائفة من هذه الكثرة المطلقة التي يرميها المؤلف
بوصمة عدم الاخلاص للعرب أو الاسلام ، ويذهب به الافتيات على التاريخ الى
أن يقول لك : ينالونهم في دينهم . ومن ذا يصدق بأن أمثال سيويه وأبي عبيد
القاسم بن سلام والكسائي والفراء وابن الاعرابي وأبي عمرو الشيباني تنال
ألسنهم أو أقلامهم من دين الاسلام !

ولم تكن الكثرة في علماء الكلام والفلسفة الموالي وإنما الكثرة المطلقة للعجم وليس كل العجم موالي ، ومن العجم أو الموالي من لا يفضل أعجمياً على عربي إلا بالتقوى . وهذا ابن قتيبة - وهو فارسي - قد كان من أشد أنصار العرب وأوسعهم بياناً في الرد على الشعوية ، وذلك الجاحظ - وهو من الموالي - قد أنفق « ما يملك من قوة ليثبت أن العرب يستطيعون أن يهضوا لكل هذه المفازر الأعجمية وأن يأتوا بخير منها » (١)

وليس الاسلام دين العرب وحدهم ، وإنما هو أدب الانسانية ، ونظام الحياة الراقية ، وفي العجم والموالي من نصحوه له نصيح العرب ، فجاهدوا في اعلاء كلمته وأنفقوا ما أوتوا من قوة في بيان حكمته ، ولا يغض منه إلا من نشأ على غير روية وأصبح الشر من طرف لسانه قريباً

ليست المسألة نظرية محضة حتى يسهل على المؤلف أن يتحدث فيها باجتهاده المطلق ، وإنما هي مسألة تاريخية ، والمسائل التاريخية لا يترك فيه المنقول الى غير منقول

يحكى التاريخ أن طائفة قامت تنادي بالمساواة بين الشعوب فسموا « أهل التسوية » وسموا « الشعوية » وربما يغلو بعض افراد من هذه الطائفة فيذهب الى ازدراء العرب والغض من شأنهم ، ولا يبلغ ازدراء العرب الى أن يكون زندقة وما هو الا كازدراء التميمي أو الأنصاري لقريش ، لا يتجاوز أن يكون هوى غالباً أو عصبية عمياء ، وقد يصف التاريخ بهذه النزعة بعض أشخاص كأبي عبيدة واسماعيل بن يسار وسهل بن هارون

ولا تعدى هذه الطائفة أن تنال العرب في بعض عوائدهم وشؤونهم القومية وأكثر ما تمشي في ذمهم الى أيام جاهليتهم ، ولا تجدها تضرب الى ساحة الدين

ولو خطوة ، لان العجمي والعربي أصبحا فيه على سواء

— وحدثنا التاريخ في مقام منفصل عن المقام الذي حدثنا فيه عن الشعوية :
ان هناك طائفة كانت تظاهر بانها « تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم
الآخر » وهي منطوية على زندقة ، وقد حمل التاريخ أمما افراد كانوا يهتمون
بهذه النحلة ، والزنادقة في كل عصر مظهر الفسوق والمجون ، واول رذيلة يركبون
غاربا رذيلة الاختلاق وسوء التأويل ، هم يعرفون ان في الاسلام حكمة وحجة
وأنه أنشأ رجالا يمثلون الاستقامة والعبقرية في أسمى مظاهرها ، فيصرفون همهم
الى اراءه حقائقه في غير صبغتها ، والى الحديث عن تاريخ رجاله بمبالغات
أو مبتدعات هم برآء منها

يضطرب المؤلف فيما يكتب لانه يحب أن يغير حقائق التاريخ ، والحقائق
لا تغير بالاقتوال المنسوجة على نظام . يقول فباشلف : ان الأدب العربي لم يدرس
في العصور الاسلامية الاولى لنفسه ، وإنما درس من حيث هو وسيلة الى تفسير
القرآن وتأويله واستنباط الاحكام منه ومن الحديث . ويضاهي هذا قوله يصف
الامة العربية في رواية حديث الاربعاء « كانت تنجذب الى الورااء بحكم الدين
وبحكم اللغة التي لم تكن كغيرها من اللغات ، وإنما كانت لغة دينية ، فالاحتفاظ
باصولها وقواعدها والاحتياط في صيانتها من التطور وآثاره السيئة واجب ديني
لا سيال الى جحوده (١) »

يقول هذا وذاك ، ثم لا يجد مانعا من ان يقول لك : ان الكثرة المطلقة
من علماء الادب واللغة من الموالي ، وإن هؤلاء الموالي كانوا ينالون العرب في
دينهم . فعلماء الادب كانوا يدرسون الادب لفهم الكتاب والسنة ، والكثرة
المطابقة من علماء الادب واللغة كانوا يطعنون في ذلك الكتاب وتلك السنة ا

ولعلمهم كانوا يحملون الادب وسيلة الى فهمها لانهم مسلمون بقلوبهم ، وينالون منها نكاية بالعرب لانهم غير مسلمين بعقولهم ، ومتى استقامت للمؤلف نظرية توزيع الآراء والعقائد على العقول والقلوب تمكن من أن يجمع الايمان والكفر في نفس ، أو يريك البياض والسواد في نقطة !

قال المؤلف في ص ١٤٤ « وليس تفضيل النار على الطين وابليس على آدم الا مظهر من مظاهر الشعوية الفارسية التي كانت تفضل المجوسية على الاسلام »

الشعوية طائفة تنفي فضل العرب على غيرهم أو تبغض العرب وتفضل العجم ، وقد يتحقق هذا المعنى في نفوس قوم مسلمين . والزندقة خلل في العقل ومرض في القلب ، وقد يخلل عقل العربي ويعتل قلبه فترى عربيا زنديقا ، كما ترى شعوبيا مسلما . وقد يجمع الرجل بين انكار الدين وبغض العرب فيكون زنديقا شعوبيا ، ولكل واحدة من هاتين النزعتين آثار خاصة ، فآثار الشعوية جحود فضل العرب أو تتبع مثالبهم ، وآثار الزندقة التهكم بالشرائع والطعن في حكمته . وتفضيل النار على الطين وابليس على آدم ينسبونه الى بشار بن برد . وإذا صحت نسبته اليه فهو أثر من آثار الزندقة ، والزندقة غير الشعوية

قال المؤلف في ص ١١٦ « ونحن نعلم حق العلم أن الخصومة حين تشتد بين الفرق والأحزاب فائسر وسائلها الكذب . كانت الشعوية فتدخل من الشعر ما فيه عيب للعرب وغض منهم »

لا نفتح باب البحث مع المؤلف في قوله : إن الخصومة اذا اشتدت بين الأحزاب فائسر وسائلها الكذب ، فقد كان قلم المؤلف مستعملا في هذا السبيل ، وليس الذي يحدثك عن شيء أجهد فيه خياله كمن ينظر اليه بمكان

بعيد ، « وخبر العلم ما حمل عن أهله » . واتما نشك في أن الشعوبية انتحلت من الشعر ما فيه عيب للعرب وغض منهم ، وبزداد شكنا حينما قرأ هذا الفصل المعد لهذا الغرض ولا نجد لانتحال الشعوبية مثلاً قائماً ، ولو كان تحت يد المؤلف أمثال قريبة لما تجمهر على أبيات أبي الصلت أو أمية بن أبي الصلت وحاول إلحاقها بإسماعيل بن يسار

قال المؤلف في ص ١١٦ « ان الخصومة بين العرب والعجم دعت العرب وأنصارهم الى ان يزعموا أن الأدب العربي القديم لا يخلو أو لا يكاد يخلو من شيء . تشمل عليه العلوم المحدثه فاذا عرضوا الشيء مما في هذه العلوم الاجنبية فلا بد من ان يثبتوا ان العرب قد عرفوه أو ألموا به أو كادوا يعرفونه ويلعنون به . ومن هنا لا تكاد تجد شيئاً من هذه الأنواع الحيوانية التي عرض لها الجاحظ في كتاب الحيوان الا وقد قالت العرب فيه شيئاً قليلاً أو كثيراً طويلاً أو قصيراً واضحاً أو غامضاً ، يجب أن يكون للعرب قول في كل شيء ، وسابقة في كل شيء » . نفرض هذه الجمل على أنظار القراء ليزدادوا خبرة بأن قلم المؤلف يقع في مبالغات يغطه عليها الشعراء

للعرب في الجاهلية نصيب من العلم ومبلغ من الحكمة ، ولا نرى في هذا الشعر الذي يهزى اليهم شيئاً فوق ما يسهه عليهم أو تبلغه حكمتهم ، ولا تحسبوا المؤلف وقف على اشعار تضاف الى الجاهلية وهي تشمل على معان من هذه العلوم المحدثه ، ولعلكم تتناولون كنهاته فلا تجدون فيها سوى ان الجاحظ يقول في كتاب الحيوان ^(١) :

« وكل معنى سمعناه في باب معرفة الحيوان من الفلاسفة وقرأناه في كتب

الاطباء والمتكلمين الا ونحن قد وجدنا قريبا منه في أشعار العرب والأعراب
ومن أهل لغتنا وملتنا ، ولولا ان يطول الكتاب لذكرت لك الجميع »
فهذا هو الذي يحوم عليه المؤلف - فيما احسب - وقد رأيتم ان كلام الجاحظ
يختص بباب معرفة الحيوان ، ويتناول الامة العربية في جاهليتها وإسلامها ، وقلنا
فيما ساف : ان أهل العلم لا يعدون الجاحظ فيمن يوثق بما انفردوا بروايته
ذهب المؤلف في أوائل كتابه الى ان هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين
يتمثلهم في جهل وغباوة وغلظة وخشونة ويقول : انهم كانوا أصحاب علم وذكاء
وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة . وقال : إنهم كانوا أمة متحضرة
راقية لا أمة جاهلة همجية . واذا كانوا أصحاب علم وذكاء ، وكانوا أمة متحضرة
راقية فلماذا ينكر شعراً يضيفه إليهم بعض الرواة ، ويرده بعلّة أنه ينبيء عن
علم وذكاء وحضارة راقية ؟ وما الذي يعوقهم عن ان يعرفوا من أحوال الحيوان
قريبا مما سمعه الجاحظ من الفلاسفة أو قرأه في كتب الاطباء !



الرواة وانتحال الشعر

نحدث المؤلف في هذا الفصل عن حال الرواة من جهة قلة الثقة بهم وما كانوا يضعونه من الشعر وينحلونه لبعض القدماء ، وأورد في هذا أشياء تذكر في كتب الأدب ، وقد بحث في رواية الشعر من هذه الناحية الاستاذ الرافعي في تاريخ آداب العرب ^(١) ، وجرجي زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية ^(٢) ومرغليوث في مقاله المنشور في مجلة الجمعية الآسيوية . وإنما أمتاز المؤلف عن هؤلاء الباحثين بمبالغات ومغالطات لا بأس بمرور القلم عليها

ذكر المؤلف أنه مضطر الى أن يقف عند الاسباب التي تتصل بأشخاص أولئك الذين نقلوا أدب العرب ودونوه وقال في ص ١١٨ « وهؤلاء الاشخاص هم الرواة . وهم بين اثنتين : إما أن يكونوا من الغرب ، فهم متأثرون بما كان يتأثر به العرب . وإما أن يكونوا من الموالي ، فهم متأثرون بما كان يتأثر به الموالي من تلك الأسباب العامة . وهم على تأثرهم بهذه الأسباب العامة متأثرون بأشياء أخرى هي التي أريد أن أقف عندها وفتات قصيرة »

عرف القراء الاسباب التي يوصى اليها المؤلف وهي ما كان يصدد الحديث عنه من دواع سياسية ودينية وقصصية وشعرية ، وقد زعم هنا أن أمر الرواة دائر على هذه الأسباب فما من راو الا وهو متأثر بشيء منها ، لانه يقول : هم بين اثنتين اما أن يتأثروا بما تتأثر به العرب ، وإما أن يتأثروا بما تتأثر به الموالي ، ويريد من التأثر - بطبيعة السياق - الوجه الذي يحمل على صنع الشعر وعزوه الى الجاهلية ،

(١) ج ١ ص ٣٧٥

(٢) ج ٢ ص ١١٠

ومعنى هذا نفى أن يكون اطائفة من الرواة خطاة ثالثة ، وهي ألا يتأثروا بشيء من هذه الأسباب تأثراً يستهينون معه بموبة الاقتراء على الناس كذباً ، وهذه مبالغة لاتأويل لها الا ان المؤلف يجب أن يكون هذا الشعر الجاهلي منحولاً ، وبمحاول أن يسد عليك كل طريق تخرق بها هذه النظرية ، وتظن أن يكون هذا الشعر من الجاهلية في شيء .

نحن نعلم أن قسماً عظيماً من أهل العلم لم يتأثروا بالدين هذا التأثير الذي يجعل وزر الكذب أمراً هيناً ، ومن هذا القبيل أولئك الرواة الذين ينقدون ما يضاف الى مقام النبوة ، وقد ينفونه من الحديث ولو اشتمل على شيء من الحكمة أو الموعظة أو المعجزة ، ونعلم ان قسماً عظيماً يطلبون العلم انفضيته ، ولا تلين قناتهم لان يتصرفوا في الحقيقة ولو جلبت عليهم السياسة بخيلها ورجلها ، أو وضعت في أيامهم الصفراء وفي شمائلهم البيضاء . ونعلم ان في الموالي من ينشأ على آداب راقية ، فلا يجد في صدره حاجة مما أوتى العرب من مجد أو سعادة . فضلا عن أن يستخف وزر الكذب ويقول على ألسنتهم مالا يعلمون .

فمن الجائز القريب أن يوجد في رواية الأدب من يعاف هذا الذي يقال له الكذب ، ويأبى أن يضع شيئاً منه على طرف لسانه ، ولعلنا نريك أن هذا الجائز القريب كان أمراً واقعاً

قال المؤلف في ص ١١٨ « ولعل أهم هذه المؤثرات التي عبثت بالأدب العربي وجعلت حظه من الهزل عظيماً مجون الرواة واسرافهم في اللهو والعبث وانصرافهم عن أصول الدين وقواعد الأخلاق الى ما يباه الدين وتكره الاخلاق ، ولعلي لا أحتاج بعد الذي كتبه مفصلاً في الجزء الأول من حديث الاربعاء الى أن أجلي في وصف ما كان فيه هؤلاء الناس من اللهو والمجون »

ينزع المؤلف في يوم الاربعاء وفي غير يوم الاربعاء الى أن يتحدث عن
المتهمين ويكثر سوادهم ، فإذا كان في أمة من الناس نفر خاضوا في فجور ،
أحب أن يريك الأمة كلها فاسقة ماجنة

نعلم ان المبالغة فن من فنون البلاغة ، ونعلم أنها لا تكون مقبولة الا ان
يشعرك صاحبها بأنها مبالغة ، اما اذا ألقاها عليك في صورة الحقيقة المحضة فإنها
تسمى باسم « لا يلتقي مع الصدق على لسان

يحدثك المؤلف عن الرواة في هيئة الباحث الذي لا يطوي صدره على شيء .
فيقسمهم شطرين : شطر يندفع للكذب بما تتأثر به العرب ، وشرط يندفع له
بما تتأثر به الموالي ، ثم يأتي بعبارة تتناول الفريقين ، ويصفهم بالمجون
والانصراف عن الدين وقواعد الاخلاق

يحملنا المؤلف على كتابه « حديث الاربعاء » فإذا هو يلعن منهج
ديكارت ، ويمثل بالأدب والتاريخ تمثيل من يعتقد ان الاسماع في صمم ،
وأن العيون في سبات ، وان الأقلام والأنامل لا يلتقيان . ولولا أن في نشنا
الطيب من يقرؤه قبل أن يدرس التاريخ الصحيح ، لقننا للكتاب : اضربوا
عن هذه صفحات انكشف أمره في قراءته

ندع حديث الاربعاء الى أجل قريب ، ولكل أجل كتاب ، ونكتفي
بأن نقول لك ان في الرواة أصحاب هو ومجون ، وفي الرواة أصحاب جد
ومروءة ، وفي الكتاب باحث بأناة ، وفي الكتاب باحث بداعية هوى ،
والهوى يستولي على فؤاد الرجل ، كلزجاجة الفاحمة يضمها على بصره فيرى
الاشياء كلها في لون قائم

قال المؤلف في ص ١١٩ « فليست اذ كر هنا إلا اثنين اذا ذكرتهما فقد ذكرت الرواية كلها والرواة جميعا : فأما أحدهما فحماد الراوية . وأما الآخر فخلف الأحمر »

لم يكن حماد وخلف مرجع الرواية كلها ولا أن الطعن فيهما طعن في الرواية جميعا ، فقد كان في عهدهما من رواة الشعر من لم يأخذ عنهما كابي عمرو بن العلاء والمفضل بن محمد الضبي ، وكلاهما ممن أخذ عنه الكوفيون والبصريون . قال ابو منصور الازهري في مقدمة تهذيبه يصف أبا عمرو بن العلاء « أخذ عنه البصريون والكوفيون من الأئمة الذين حشفوا الكتب في اللغات وعلم القرآن والقراءات وكان أعلم الناس بالفاظ العرب ونوادير كلامهم وفصيح أشعارهم » وكذلك المفضل الضبي ثم « كان أو ثقب من روى الشعر من الكوفيين ، وكان يختص بالشعر وقد روى عنه أبو زيد شعرا كثيرا (١) » وهذه المفضليات وهي نحو مائة وعشرين قصيدة ، قد جاءت من طريق المفضل الذي روى عنه أنه قال : قد سلط على الشعر حماد الراوية فأفسده

ثم ان الطبقة التي خلفت من بعد هؤلاء كابي زيد الانصاري وسيبويه والكسائي كانوا يروون عن فصحاء الاعراب ، من أفواهم الى أسماهم ، ولا يكون هناك خلف ولا حماد

والمؤلف انخدع في هذه السمكات بأمثالها من مقال مرغليوث وقد قال المستشرق تشارلس لايل في ردها « نرى الفرق بين حماد والمفضل في نظر الرواة عظيم ، وان ما جمعه المفضل بعيد عن الشك وتزوير حماد ، ولا يوجد سبب مقبول يجعل حمادا مثال المنابع الاخرى التي مر بها الشعر العربي حتى وصل الى التدوين »

ذكر المؤلف صداقة حماد الراوية لحساد عجرد وحماد الزبرقان ومطيع بن إياس ، وصداقة خلف لوالة بن الحباب واستاذيته لابي نواس ، وقال في ص ٨١٩ « وكان هؤلاء الناس جميعا في أمصار العراق الثلاثة مظهر الدعابة والخلاعة ، ليس منهم الا من اتهم في دينه ورمي بالزندقة ، يتفق على ذلك الناس جميعاً . لا يصفهم أحد بخير ولا يزعّم لهم أحد صلاحا في دين أو دنيا »

تطالع تاريخ القدماء من الزنادقة فتجده مطابقا من أكثر الوجوه لحال اخوانهم في هذا العصر ، يقول الجاحظ وغيره في تلك الطائفة : كانوا يجتمعون على الشراب ويأتون المنكر ويدعون الى غير العفاف ، واذا رأيت طائفتهم الجديدة على هذا المثل من الخزل والفسوق وتزيين التهتك في أعين الشباب ، قلت : ما أشبه اليلة بالبارحة !

تقرأ فيما يتحدث به عن أولئك القدماء أن يونس بن قروة « كان كتب كتابا لملك الروم في مثالب العرب وعيوب الاسلام بزعمه ^(١) » وقد أصبحنا نرى من أوليائهم في هذا العصر من يصرف همه بعد الطعن في الاسلام الى التنكر لمجد العرب والاحتيال على ارادة رجال هذه الامة في صورة مشوهة ! والقرامطة « طائفة من المحوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد أسلافهم ، ولهم في الدعوة مراتب : الذوق وهو تفرس حال المدعو : هل هو قابل للدعوة أم لا ، ثم اتانيس باستالة كل واحد بما يميل اليه من زهد وخلاعة ، ثم التشكيك في أركان الشريعة ^(٢) »

ويحاكيهم في هذا اولياؤهم من ملاحدة هذا العصر ، فانهم يخبرون حال المدعو فان أنسوا منه جهالة أو غباوة ، عرضوه على شيء من هذه الكتب التي تلبس

(١) الحيوان للجاحظ ج ٤ ص ١٤٣

(٢) السبيل في شرح المواقف ج ٨ ص ٣٨٩

حق الاسلام بالباطل ، والتي اغترف منها المؤلف في هذا الكتاب غرفات ، ثم يأخذونه بالتأنيس ويستميلونه بما تهوى نفسه من متاع هذه الحياة . وتلجأ هذه الفئة أيضاً الى التشكيك في أركان الشريعة ونحاول بكل صفاقه أن نحرف الكلم عن مواضعه . وان كان فرق بين هؤلاء وأولئك فهو ان القدماء لم يجدوا في الاتحاد منافع مادية تحملهم على التضامن والصدق في الزندقة ، وقد نهينا المؤلف لهذا الفارق في حديث الاربعاء ^(١) حين قال في شيء من الأسف « وليس أدل من هذا على أن هؤلاء الزنادقة لم يكونوا صادقين في زندقتههم ، فلو أن هناك صلة دينية متينة تجمع بينهم حتماً وتكون منهم أقلية ممتازة متضامنة لما أساء بعضهم الى بعض ولما سعى بعضهم في بعض ولما استعدى بعضهم على بعض السلطان » وفي هذه الجمل مغزى لو قدر حياة الأدب وعشاق الفضيلة عاقبته لم تبلغ هذه الأقلية الممتازة حالاً يجعلنا نشعر بالفرق بينها وبين أولئك القدماء

ساق المؤلف شيئاً مما قاله الرواة في حماد وخلف ومصادقتهما لطائفة من الزنادقة ، وأتى على ما أتى عليه مرغليوث من صنعها الاشعار واضافتها الى العرب ثم قال في ص ١٢٠ « فأما حماد فيحدثنا عنه راوية من خيرة رواة الكوفة هو المفضل الضبي انه قد أفسد الشعر افساداً لا يصلح بعده أبداً » الى قول المفضل « فلا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب الرجل ويدخله في شعره ويحمل ذلك عنه في الآفاق ، فتختلط أشعار القدماء ، ولا يتميز الصحيح منها الا عند عالم ناقد وأين ذلك »

تعرض لبحث هذه الرواية المستشرق تشارلس لايل في مقدمة المفضيات فقال : ربما دخل في هذه الرواية شيء من التحريف ، واذا فرضنا صحتها كان

من واجبتنا ألا ننسى ان حمادا كان معاصراً للفضل وربما كان أصغر سناً منه . وكان الفضل بلا شك عالماً واسع الاطلاع وكان أكثر كفاية لظهار أي شعر مصنوع ، ثم ان الرواة من العرب الذين يقال : ان حمادا قد زور فيما رواه عنهم ، لا يفوت الفضل أن يكون قد تلقى منهم هذه المحفوظات . وقصارى ماتدل عليه تلك الرواية أن حماداً زاد في الأشعار العربية ما يماثلها في اللغة والعواطف . واذا كان الحال هكذا فكيف نستطيع الحكم على هذا الشعر بالانتحال ؛ هذا الحكم لا يقيس الا لرجل عرف الاصل وادرك المنحول ، ومن ذا يكون أدري بذلك من الفضل ! »

ذكر المؤلف قصة حماد في دخوله على بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري ، وانشاده اياه قصيدة للخطيئة في مدح أبي موسى ، وقول بلال له : ويحك بمدح الخطيئة أبا موسى ، ولا أعرف ذلك وأنا أروى شعر الخطيئة ! ولكن دعها تذهب في الناس ، وقال في ص ١٢١ « وقد تركها حماد فذهبت في الناس وهي في ديوان الخطيئة . والرواة أنفسهم يختلفون ، فمنهم من يزعم ان الخطيئة قالها حماداً »

القصة رواها صاحب الاغانى^(١) وساقها مرغليوث في الغرض الذي ساقها اليه المؤلف ، والقصيدة مروية في ديوان الخطيئة وقد شرحها في جملة الديوان أبو سعيد السكري وتعرض لسبب انشاد الخطيئة لها . وصاحب الاغانى بعد ان ذكر قصة بلال وحماد قال : وذكر المدائني أن الخطيئة قال هذه القصيدة في أبي موسى وانها صحيحة ، قالها فيه وقد جمع جيشا للفرز ، فوصله أبو موسى فكتب اليه عمر رضي الله عنه يلومه على ذلك ، فكتب له : اني اشتريت عرضي منه بها .

ولما ولي بلال بن أبي بردة أنشده إياها حماد الراوية فوصله أيضا . والمذائني هو أبو الحسن علي بن محمد الذي قال عنه أبو العباس ثعلب من أراد أخبار الاسلام فعليه بكتب المذائني ^(١)

فالجمعي والمذائني كانا في عصر ، وقد اختلفت روايتهما في قصيدة الخطيئة ، فهل كان ترجيح المؤلف لرواية الجمعي قائما على موازنة وروية ؟ أم هو تقليد مرغليوث والحرص على تكثير وقائع الانتحال ؟

قال المؤلف في ص ١٢١ « وكان يونس بن حبيب يقول : العجب لمن يروي عن حماد ، كان يكسر ويلحن ويكذب . وثبت كذب حماد في الرواية للمهدي ، فأمر حاجبه فأعلن في الناس انه يبطل رواية حماد »

أورد مرغليوث قصة حماد مع المهدي في هذا السياق ، وقدح في صحة هذه القصة المستشرق تشارلس لايل بأن حمادا توفي سنة ١٥٥ كما في تاريخ ابن خلصكان ، أو في سنة ١٥٦ كما في الفهرست لابن النديم ، والقصة يلعب فيها المهدي أمير المؤمنين ، والقصر المذكور في هذه القصة إنما بناه المهدي بعد تقلده للخلافة ، وهو لم يجلس على عرش الخلافة الا في سنة ١٥٨ .

ولهذا النقد قسط من الوجاهة فانك تجد في القصة أن الخادم خرج وقال : يا معشر من حضر من أهل العلم ، إن أمير المؤمنين يعلمكم انه قد وصل حمادا بعشرين الف درهم لجودة شعره ، وابطل روايته لزيادته . وتجد فيها أن حمادا والمفضل دخلا على المهدي في داره بعيساباذ . وفي تاريخ ابن جرير الطبري ان المهدي بنى في سنة ١٦٤ بعيساباذ الكبرى قصرا من لبن الى أن بنى قصره الذي بالآجر وسماه قصر السلامة

قال المؤلف في ص ١٢١ « فاما خلف فكلام الناس في كذبه كثير . وابن سلام يثبتنا بانه كان أفرس الناس بيت شعر ويتمحدثون انه وضع لأهل الكوفة ما شاء الله ان يضع لهم ، ثم نسك في آخر آياته فأثبنا أهل الكوفة بما كان قد وضع لهم من الشعر ، فأبوا تصديقه »

يقول المؤلف : كلام الناس في كذب خلف كثير ، ويورد شاهدا على هذا جملة يخطفها من حديث ابن سلام ويقطعها عن قريتها الشاهدة بصحة ما يرويه خلف ، ونص عبارة ابن سلام في الطبقات : « أجمع أصحابنا أنه كان أفرس الناس بيت شعر وأصدق لسانا ، كنا لا نبالي اذا اخذنا عنه خبرا أو أنشدنا شعرا الا نسمعه من صاحبه » ومحمد بن سلام أخذ عن خلف ، وكان ثقة جليلا . اذن هو يعني بقوله : أفرس الناس بيت شعر ، جودة نظره في معاني الآيات وحسن بيانه لما يقصد الشعراء ، وفي أساس البلاغة « فرس صار ذا رأي وعلم بالامور » وفي اللسان « رجل فارس بالامر أي عالم به بصير »

والرواية التي تصف خلفا بانتحال الشعر تقول : انه اعترف بما كان ينتحله ويثبته للناس ، وقد جاءت الرواية بان له شعرا حمله عنه ابو نواس ، وأقرب الظن أن يكون هذا الشعر المنتحل قد أضافه الى شعره الذي أخذ عنه في حياته ، ولا شك أن هذا الذي رواه عنه الكوفيون وأبوا تصديقه في انتحاله ، قد عرفه البصريون ونحamوا أن يرووه لمن عزاه اليهم . وشأن الرواة الثقات من الكوفيين أن يرتابوا في هذا الشعر الذي قال لهم راويه : إنه منحول ، ولم يجدوا له في رواية غيره أثرا

اما صداقة خلف لوالية بن الحباب التي لوَّح بها المؤلف الى الطعن في روايته فقد يكون والية يكتم زندقته عن خلف ولا يكشفه بها ، فقد كان الزنادقة

بطبيعة الحال - يتظاهرون بالاسلام ، بل تجدد في السكتب التي تسوق شيئاً من اخبارهم أن بعضهم كانوا يخفزون رؤوسهم بالركوع والسجود ، ويرادون بالامساك عن شهوات بطونهم حين يشهدون شهر رمضان ، حكى صاحب الأغاني عن علي بن القاسم أنه قال : كنت آلف إياس بن مطيع فعنفني في عشرته جماعة وقالوا لي : انه زنديق ، فأخبرته بذلك فقال : وهل سمعت مني أو رأيت شيئاً يدل على ذلك ؟ أو هل وجدتني أخل بالفرائض في صلاة أو صوم ، فقلت له : والله ما اتهمتك ، ولكن خبرتك بما قالوا .

فقد يكون خلف ألف والبة لأنه لم يسمع منه ولم ير شيئاً يدل على زندقته ، ولم يجده يخل بالفرائض في صلاة أو صوم ، وقد يشعر خلف بزندقته والبة ولا يقطع صلته به مادام والبة يكتم زندقته ويدع مجونها وغزها الى ان يخلو الى مطيع بن إياس ويونس بن أبي فروة وحماة بن الزبرقان واما الطعن في خلف باستاذيته لابي نواس فلا ندري ماذا نقول فيه .
وشأن اهل العلم ان يتصدوا للانفاق مما عندهم ، فيتعرض للاخذ عنهم البر والفاجر ، ولا تزر وازرة وزر أخرى

قال المؤلف في ص ١٢١ « وهناك راوية كوفي لم يكن أقل حظاً من صاحبيه هذين في الكذب والاتحال . كان يجمع شعر القبائل حتى اذا جمع شعر قبيلة كتب مصحفاً بخطه ووضعه في مسجد الكوفة . ويقول خصومه : انه كان ثقة لولا اسرافه في شرب الخمر ، وهو ابو عمرو الشيباني . ويقولون : انه جمع شعر سبعين قبيلة »

يرمي المؤلف ابا عمرو الشيباني بالكذب والاتحال ، ويقول لك : ان

خصومه يقولون : إنه كان ثقة ، خصوم الرجل الذين كانوا على مرأى منه وسمع
أبت ضماثرهم أن تصفه بغير الثقة ، وهذا المؤلف الذي لم يلق من أثر أبي عمرو
إلا ما نقله خصومه أو مر يدوه ، يأبى لسانه إلا أن يصفه بالكذب والانتحال ؛
سلوا المؤلف عما استند إليه من قذف هذا الراوية الذي يقول عنه خصومه :
إنه ثقة ، سلوه ، فلا جواب له إلا أن أبا عمرو روى شعراً جاهلياً ، والشعر
الجاهلي كعتقاء مغرب لا يحوم إلا في خيال بعيد

سلوه عما استند إليه في شهادته على أبي عمرو بأنه كان يشرب الخمر ،
فانه سيحيلكم على كتب تقول لكم : انه كان يشرب النبيذ ، والفرق بين
النبيذ والخمر معروف بين الفقهاء ، والادباء . ولعل المؤلف يدري هذا الفرق
واستبدل في عبارته النبيذ بالخمر لانه يعمل ليغير التاريخ ، والعامل على تغيير
التاريخ يسوغه في منهج ديكرت أن يضع الكلمة بدل أخرى اذا كانت أوفى
وأنهض بالغرض الذي يغير من أجله التاريخ !

الخمر معروفة ، وهي محرمة بالكتاب والسنة والاجماع ، والنبيذ ما يتخذ
من التمر والزبيب والعسل والخنطة والشعير ولا يسكر إلا الكثير منه ، وقد
اختلف العلماء في المقدار الذي لا يسكر من النبيذ ، وفتاوى أهل العراق فيه
مشهورة ، وفي القائلين بحرمته من لا يوجب فيه حداً ، ولا يرى للمحتسب أن
يؤدب على المجاهرة به .

ولسنا بصدد البحث عن النبيذ من وجهة نظر الشارع فان مسأله الخلافية
مبسوطة بأدلتها وأقيستها في كتب الاصول والفروع ، وإنما أربناكم أن المؤلف
لا يبالى أن يخلع من عنقه طوق الامانة ويضم الخمر موضع النبيذ

قال المؤلف في ص ١٢٢ « وأكبر الظن أنه كان يأجر نفسه للقبائل بمجمع

لكل واحدة منها شعراً يضيفه إلى شعرائها . وليس هذا غريباً في تاريخ الأدب فقد كان مثله كثيراً في تاريخ الأدب اليوناني والروماني ،
 يريد المؤلف أن نستبدل بتاريخ رجال الأدب أقيسة برحبها لنا على تاريخ اليونان والرومان ؛ أبو عمرو الشيباني « يقول خصومه : انه كان ثقة »^(١)
 وشهادة خصومه مطابقة لشهادة مريديه ، ويقول الرواة : انه قرأ دواوين الشعر على المفضل الضبي^(٢) ، وكان المفضل الضبي مختصاً بعلم الشعر وأوثق من رواه من الكوفيين

لئيجار عالم كافي عمرو نفسه للقبائل في عمل يستدعي الاتصال بطائفة من الشعراء ليس بالأمر الذي يقع دون أن يشعر به أحد من خصومه أو منافسيه ، وهل يمكن أحداً اليوم مناجاة بعض الشعراء على أن يضعوا له قصائد يضيفها إلى قوم آخرين ، فينفقوا أوقافاً طويلة في إنشاء هذه الدواوين ويبقى أمرها مطويا عن سائر الناس ولا تلفظ نبأه أذن واعية ؟

ليس من السهل علينا أن نصدق أن عملاً أدبياً تشترك فيه طائفة من أولى الأدب وتدفع عنه القبائل أجوراً ويذهب خبره تحت أطباق الثرى

قال المؤلف في ص ١٢٢ « والعجب ان رواة لم تفسد مروءتهم ولم يعرفوا بفلسق ولا مجون ولا شعوبية قد كذبوا أيضاً ، فابو عمرو بن العلاء يعترف بانه وضع على الأعشى بيتاً :

وانكرتني وما كان الذي نكرت من الحوادث الا الشيب والصلعاء
 وقال مرغليوث : من المعاصرين لخلف ابو عمرو بن العلاء وقد اعترف أنه زاد بيتاً في شعر الأعشى ، والعجب له اذ لم يزد فيه أكثر من بيت !

(١) كتاب في الشعر الجاهلي ص ١٢١ (٢) مقدمة التهذيب لابن منصور الأزهرى

القصة رواها ابن جني في الخصائص فقال : حدثنا بعض أصحابنا برفعه :
 ان أبا عمرو بن الطلاء قال ما زدت في شعر العرب الا بيتاً واحداً ، يعني ما برى
 للأعشى من قوله : « وأنكرتني الخ البيت » وهذه الرواية على فرض صحتها
 لا تدل الا على أمانة أبي عمرو الثابتة باجماع الرواة . قال ابن جني بعد حكاية
 ما سلف : أفلا ترى الى شفا البدر الباهر ، والبحر الزاخر كيف تخلصه من تبهات
 هذا العلم وتحرّجه حتى انه لما زاد فيه على سعة وانتشاره بيتاً واحداً وثقه الله
 تعالى للاعتراف به

وجاءت القصة في مراتب النحويين لابي الطيب اللغوي على وجه لا يصرح
 بأنه هو الذي زاده في شعر الأعشى ، ولفظه « ومما كتب به اليّ أبو روق
 الهمداني البصري قال اخبرني الزياتي عن ابن منذر قال قال أبو عمرو انا قلت :
 وانكرتني وما كان الذي نكرت من الحوادث الا الشيب والصلحا
 فألحقه الناس في شعر الأعشى ، وكان صيد الناس واعلمهم بالعربية والشعر
 ومذاهب العرب »

وقد عيس قلبك بالريّة في أصل القصة أمران : (أحدهما) ان الاصمعي
 يقول في الحديث عنه « وكان نقش خاتمه :

ان امرء دنياه أكبر همه لمستمك منها بجبل غرور

وهذا البيت له ، وكان رجلاً صالحاً ولا نعرف له شعراً الا هذا البيت « (١)
 والاصمعي من أشهر الرواة الذين اخذوا عن أبي عمرو ، فيخطر على البال ان
 بيت « وأنكرتني الخ » لو كان أبو عمرو هو الذي زاده في بيت الأعشى
 واعترف به لكان من شأن الاصمعي أن يطلع عليه ولا يقول : ولا نعرف له
 شعراً غير هذا البيت

(ثانيها) أن بعض أهل الأدب يعزو وضع البيت الى حماد ، قال ابن عبد ربه في العقد الفريد : إن حماد الراوية يقول : مامن شاعر الا قد حققت في شعره أبياتاً فجازت عنه الا الاعشى - أعشى بكر - فاني لم ازد في شعره قط غير بيت . قيل له : وما البيت الذي أدخلته في شعر الاعشى ؟ فقال :

فانكرتني وما كان الذي نكرت من الحوادث الا الشيب والصلعا

قال المؤلف في ص ١٢٢ « ويعترف الاصمعي بشيء يشبه هذا »
تواردت كلمة الرواة على ان الاصمعي كان ثقة فيما يروي صدوقاً فيما يقول : وبلغ به الورع حيث يتحاشى أن يفسر كلمة في القرآن ، حذراً من ان بخطي . المعنى ويسىء التأويل . قال ابو الطيب اللغوي في مراتب النحويين : لم ير الناس أحضر جواباً ولا أتقن لما يحفظ من الاصمعي ، ولا أصدق لهجة منه : وقال ابن جنى في الخصائص : فاما اسفاف من لا علم له ، وقول من لا مسكة به إن الاصمعي كان يزيد في كلام العرب فكلام غير معبوء به . وكان ابو زيد وابو عبيدة يخالفان الاصمعي وبنائوته كما يباينونها ، فكلهم كان يطعن على صاحبيه بأنه قليل الرواية ولا يذكره باليزيد^(١)

ويُبعد الاصمعي من مهمة اصطناع الشعر واضافته الى الجاهليين أنه لم يكن معدوداً في قبيل الشعراء ، قال ابن عبد ربه في العقد الفريد : وكان الخليل بن احمد أدري الناس بالشعر ولا يقول بيتاً ، وكذلك كان الاصمعي ، وقيل للأصمعي : ما بمنعك من قول الشعر ؟ قال : نظري لجيده

قال المؤلف في ص ١٢٢ « ويقول اللاحقي : ان سيديوه سألته عن أعمال

العرب فعلاً ، فوضع له هذا البيت :

حذر أمورا لا تضير وآمن ما ليس منجيه من الاقدار »

قال سيبويه في الكتاب ^(١) : « وما جاء على فعل قول الشاعر » حذر أمورا الخ ، وقد طعن بعض أهل العلم في الاستشهاد بهذا البيت ، وأضافه بعضهم إلى اللاحقي وأضافه آخر إلى ابن المنفع ^(٢) واختلاف هذه الرواية قد هب السبيل لطائفة من النحاة أن يقولوا : إن سيبويه رواه عن بعض العرب وهو ثقة لا سبيل إلى رد ما رواه ^(٣) وكان لهم فيما يتهم به اللاحقي وابن المنفع من الزندقة وجه لرد ما يدعيه على سيبويه ، والكذاب إذا رأى الزندقة هام بها صباة ولم يرض إلا بمعاقبتها

تحدث المؤلف عن الاعراب الذين يرحل اليهم رواة الامصار ليدلّوهم عن الشعر والغريب ، وزعم أن هؤلاء الاعراب لما احسوا ازدياد حرص الامصار على هذه البضاعة انحدروا إلى الامصار في العراق خاصة فنفتت بضاعتهم. ثم قال في ص ١٢٣ « فأخذ هؤلاء الاعراب يكتفرون وأسرفوا في الكذب »

ذكر بعض المؤلفين - كابن النديم في الفهرست - أسماء طائفة من فصحاء الاعراب الذين نزلوا من البادية إلى الحضرة ، ولم يرموهم بالكذب فضلا عن الاسراف فيه ، فما كان أولئك الاعراب الا كسائر الطوائف يكون فيها الالمى ، والغبي ، والثقة ، وغير الثقة ، وقد رأينا في الباحثين الذين هم أعرف باحوال هؤلاء الاعراب من المؤلف من يصف بعضهم بالثقة والعلم ، قال ابو الطيب اللغوي في الحديث عن روى عنهم ابو زيد وابو عبيدة والأصمعي « وعن جماعة من ثقات

الاعراب وعلماهم مثل أبي مهدية وأبي طفيلة وأبي البيداء وأبي خيرة واسمه إياذ
ابن لقيط وأبي مالك عمرو بن كركره صاحب النوادر من بني نمير، وأبي الدقيش
الاعرابي وكان أفصح الناس، وليس الذين ذكرنا دونه، وقد أخذ الخليل عن
هؤلاء واختلف إليهم^(١) » وقال في الحديث عن أبي عمرو الشيباني « ومن أعلمهم
باللغة وأحفظهم وأكثرهم اخذا عن ثقات الاعراب أبو عمرو إسحاق بن مرار
الشيباني » يقول الرواة عن طائفة: أنهم ثقات، ويقول المؤلف عنهم: أنهم
مسرغون في الكذب، ومن لم يتابعه على هذه الشهادة أخرجه من حساب
« هذه الطائفة القليلة من المستبشرين » !

قال المؤلف في ص ١٢٤ « ويحدثنا ابن سلام عن أبي عبيدة أن داود بن
متمم بن نيرة ورد البصرة فيما يقدم له الاعراب، فأخذ أبو عبيدة يسأله عن
شعر أبيه وكفاه حاجته، فلما فرغ داود من رواية شعر أبيه وكره أن تنقطع عناية
أبي عبيدة به أخذ يضع على أبيه مالم يقل، وعرف ذلك أبو عبيدة »
نص ابن سلام في الطبقات حاكيا قول أبي عبيدة « فلما نفذ شعر أبيه جعل
يزيد في الإشعار ويضعها لنا، وإذا كلام دون كلام متمم، وإذا هو يحتذي
على كلامه فيذكر المواضع التي ذكرها متمم والوقائع التي شهد بها، فلما نوالى ذلك
علمنا أنه يفتعله »

لو كنا نرضى بطريقة المؤلف إذ يذكر الواقعة ويلحق بها ألفا، ويذكر
بضعة أشخاص فتأق ويجمعهم مثال أمة كاملة، لسبقناه إلى إيراد هذه القصة وقلنا:
إن الرواة كانوا يميزون كل شعر منحول، فإن أبا عبيدة عرف الشعر الذي نحله
داود بن متمم أباه. ولكننا لا نرغب في هذا الضرب من الاستدلال ولا نحمل
الاشياء فوق ما تطيق ولا نقول سوى أن القصة تدل على أن في الناس من يفتعل

الشعر ويضيفه الى آييه ، وتتل مع هذا على ان في الرواة من ينقد الشعر ويفرق بين الصحيح والمصنوع . ونذكر المؤلف بقصة أخرى تشبه قصة داود وابي عبيدة : وهي أن الأغلب العجلى كان له ولد ينحله شعراً ، قال خلف في الحديث عن الأغلب « و كان من ولده إنسان يصدق في الحديث والروايات ويكذب عليه في شعره »^(١) ولو سردنا في هذا الصدد سبعين قصة ، لما دلت على شيء أكثر من أن في الشعر العربي انتحالا ، وهذا امر يستوي في العلم به صغار القراء وكبارهم

قال المؤلف في ص ١٢٤ « كل شيء في حياة المسلمين في القرون الثلاثة الاولى كان يدعو الى انتحال الشعر وتلفيقه سواء في ذلك الحياة الصالحة حياة الأتقياء ، والبررة ، والحياة السيئة حياة الفساق وأصحاب المجون »

جاء الاسلام لينبت على ظهر هذه البسيطة رجالا يمثلون الاحلام الراجحة والسيرة القيمة ، وتلقاه القوم الذين ملأوا أعينهم بمشاهدة سيرة الرسول الأعظم ﷺ وأعلام نبوته ، فكانوا المثل العالي لصدق اللهجة ومضاء العزيمة وحسن النظر في السياسة ، واذا ظهر العالم الاسلامي بعد ذلك العهد في حال غير ملتئم ، قائما هو زمامه يقع في أيد تديره على غير بصيرة . واذا ظهرت طائفة من المسلمين في حال تنبو عنها عين الأديب أو العالم قائما هي نفوسهم لم تكن على أثارة من هداية القرآن

لم يكن المسلمون في الاستقامة والصدق كالحلقة المفرغة ، والعارفون بتاريخ صدرهم الأول لا يقبلون هذا الذي يقوله المؤلف من أن كل شيء في حياة المسلمين كان يدعو الى انتحال الشعر وتلفيقه ، وأكبر جناية على التاريخ والمنطق أن يقال : ان كل شيء في حياة الأتقياء والبررة في تلك القرون كان يدعو الى

انتحال الشعر وتلفيقه ، فان مغزى هذا أنه ليس هناك أتقياء ولا بررة ، ولكن التاريخ يحدثنا بأن الذين كانوا يحيون حياة الأتقياء والبررة غير قليل ، ويحدثنا علم النفس بأن التقي البار لا يتأثر بشيء من تلكم الأسباب تأثراً يدعو الى اصطناع شعر و اضافته الى غير قائله

قال المؤلف في ص ١٢٤ « وقد قدمنا أن هذا الكذب والانتحال في الأدب والتاريخ لم يكونا مقصورين على العرب ، وإنما هما حظ شائع في الآداب القديمة كلها »

وقع الانتحال في الشعر العربي وقد كفنا القدمات معظم شره ، واليك كلمة تذكريك بما صنعوا في تدوير الرواية والرواة :

يرجع النظر في رواية الشعر الى جهتين : أولاهما جهة ما يترتب عليها من اثبات لغة أو تقرير قاعدة ، ومطمح أنظار العلماء في هذا أن يثقوا بأن المروي صدر من عربي فصيح ، ولا يعنيهم بعد هذا أن يكون قائل البيت امرؤ القيس أو ابن ميادة أو ما بينهما من جاهليين وإسلاميين ، ولا يمس غرضهم بسوء أن يكون البيت منقولاً منى تلقوه من عربي مطبوع ، ولهذا نجدهم يستشهدون بالبيت مع اختلاف الرواة في قائله

(ثانيهما) جهة صلة الشعر بقائله وصحة نسبته اليه

يقوم النظر في الجهة الأولى على أساس يجعل اللغة ونحوها وبيانها بمنعة من أن ينالها كاتب بفساد أو تحريف . فان أهل العلم يوم قاموا لتدوين اللغة وتقرير قواعدها وجدوا السنة العرب على لهجتها الأولى ولم تزل مأخوذة باللغة الفصحى فكانوا يلقون شعرها ونثرها ممن يتكلمون بفطهرهم العربية الخالصة ، سواء أنشأوا الكلام من أنفسهم أو رويوا لك ما قال غيرهم

فمدار ما يعتد به في اثبات كلمه أو تقرير قاعدة لغوية على ان يسمعه الثقة من عربي فصيح . ومن هنا عني علماء العربية بالبحث عن حال الرواة وفصلوا القول فيما يرجع الى الثقة بهم أو الطعن في ذمهم ، وجعلوا علماء اللغة طبقتين : طبقة من يوثق بهم ويطمأن الى روايتهم كخليل بن أحمد وأبي عمرو بن العلاء والمفضل الضبي والاصمعي وسيبويه والكسائي والنضر بن شمير وأبي عمرو الشيباني وأبي سعيد البغدادي وأبي الخطاب الاخفش والفراء وأبي زيد الانصاري وأبي عبيد القاسم بن سلام وابن الاعرابي ، وطبقة لم يكونوا على استقامة ولم يثق الناس بما ينفردون بروايتهم كالجاحظ وأبي بكر بن دريد وأبي عمرو المعروف بغلام نعلب ، ومنهم من يثقب بروايتهم ويرمونه بشئ من الغفلة في الرأي كما وصف أبو منصور الازهري في مقدمة تهذيبه محمد بن مسلم الدينوري

أما الجهة الثانية وهي صلة الشعر بتهلته فقد نظر فيها المحققون من الرواة على وجه تشهد آثاره بأنه كان دقيقاً قياً ، وقد سمعتم قول ابن سلام فيما يزيد به بعض الرواة من الاشعار : « وائس يشكل على أهل العلم زيادة ذلك ، ولا ما وضع المولدون . وائس عضل بهم أن يقول الرجل من أهل البادية من ولد الشعراء ، او الرجل ليس من ولدهم فيشكل ذلك بعض الاشكال » . ولا أحسبهم الا أنهم كانوا يصرفون في نقد هذا الذي يشكل عليهم بعض الاشكال أشد عنايتهم ، وبهذا عرفوا ما ينحله ولد متمم بن نويرة وما ينحله ولد الاغلب العجلي ، وقال يحيى بن سعيد القطان : ان رواة الشعر ساعة يانشدون المصنوع ينتقدونه ويقولون هذا مصنوع (١)

ومن أثر نظرهم في هذا الوجه من النقد أنهم ينهونك للشعراء الذين حمل عليهم شعر كثير كبشر بن أبي خازم والاغلب العجلي وعبيد وعلقمة ، وينكرون التصيدة تارة ، وينكرون البيت منها أو الايات تارة اخرى . وقد ينفون من شعر الشاعر كل ما يرويه راو بعينه ، كما أنكر صاحب الاغاني الشعر الذي يورده ابن الكلبي لدريد بن الصمة وقال : ان التوايد بين فيه ^(١)

وقد تختلف الروايات في نسبة الشعر الى قائله فيذهبون في ترجيح إحداها مذاهب تشهد بانهم كانوا يعنون بهذه الجهة ، ويصرفون اليها من مجهودهم قسطا كبيرا

وقد أشرنا فيما سلف الى أن لهم في معرفة اتحال الشعر طريقتين : طريقة النقل ، كقول الجاحظ في آيات تنسب لاوس بن حجر : أخبرني أبو اسحاق أنها لاسامة صاحب روح بن أبي همام ، وهو الذي كان ولدها ، وكما يقول ابن سلام في يتيين برويهما الناس لأبي سفيان بن الحارث : وأخبرني أهل العلم من أهل المدينة أن قدامة بن عمر الجحفي قالها ونحلمها أبا سفيان

ثانيتها : طريقة العلم بحال الشاعر ، كنسجه الذي يمتاز به عن عداه ، مثلما قال الاصمعي في شعر ينسب لامريء القيس : امرؤ القيس لا يقول مثل هذا ، وأحسبه للخطيئة . أو من جهة مخالفته لشيء عرف عنه في حياته ، كما أنكر الاصمعي أن يكون بيت :

فتوسع أهلها أفطسا وسمننا وحسبك من غنى شيع وري
لامريء القيس ، لانه لا يلائم مع حال من يطلب الملك ويقول :
ولو أنما أسعى لأدنى معيشة كفاني ولم أطلب قليل من المال
ولكنما أسعى لمجد مؤثّل وقد يدرك المجد المؤثّل أمثالي

ولا ننكر مع هذا أن يمر على الثقة القادش من الشعر فينتبه لانتحاله من مجيء من بعده ، ومثال هذا قصيدة قيس بن الخدّادية التي رواها أبو عمرو والشيباني وأوردها صاحب الأغاني في ترجمة قيس وقال : هذه القصيدة مصنوعة والشعر بين التوليد. ويخفف التبعة عن أبي عمرو أنه روى القصيدة في سياق قصة صدرها بقوله « وزعموا »

وصفوة المقال أن الشعر الذي يرويه أولئك الثقات النبهاء ولم يمسّه أحد منهم بنقد فأنما تقبله على أنه شعر من نسبوه إليه إلى أن تقوم على انتحاله بينة



الكتاب الثالث

الشعر والشعراء

رفع

عبد الرحمن النجدي

١

قصص وتاريخ

أسكنه الله الفردوس

قال المؤلف في ص ١٢٥ « نظن أن أنصار القديم لا يطمعون منا في أن نغير لهم حقائق الاشياء أو أن نسمي هذه الحقائق بغير أسمائها ، لنبلغ رضاهم ونجنب سخطهم »

عرف القراء أن ما نحدث المؤلف بانكاره أو الشك فيه من أخبار أو شعر جاهلي ، قد سبقه اليه قوم آخرون ، وقرأ الادباء ما كتبه أولئك الباحثون ولم يخطوا عليه . وإذا لم يخطوا على الرأي عند صدمة الاولى ، أفسخون عليه حين يردده قلم المؤلف بعد أن ألفوا سماعه ، وقد قلنا فيما سلف : ان الناس لم يفضبوا لما نحدث به في هذا الكتاب الا حين مديده الى مطاعن ورمى بها الى ناحية الاسلام في هيئة يبتذها أدب الاجماع جانباً

قال المؤلف في ص ١٢٥ « ولن نستطيع أن نسمي حقاً ما ليس بحق وتاريخاً ما ليس بتاريخ . ولن نستطيع ان نعترف بان ما يروى من سيرة هؤلاء الشعراء الجاهلين وما يضاف اليهم من الشعر تاريخ يمكن الاطمئنان اليه أو الثقة به »
يقع في ذهن القاري ، أن في مصر طائفة تحمل السكاتب على ان يسمي ما ليس بحق حقاً ، وان يسمي ما ليس بالتاريخ تاريخاً ، وان هذه الطائفة هي

التي تراءى للمؤلف عند كل بحث فتأخذه لوثه ويقبل على هذه الخيالات اقبال المشير بسببته ، بربها أنه لا يمثل أمرها ولا يبالى نهيا . وشأن الكاتب باخلاص ان يحيل نظره ويطلق قلمه ، واذا انتهى به البحث الى رأي . حقه بادلته وأذاعه بين الناس ، فلما ان يملك في الارض وإما أن يذهب جفاء . ولو لم يكن في نية المؤلف الانحراف عن الأدب الى غايات مؤذية لما أنطق كتابه بمثل هذه الجمل التي لا تتقدم بالبحث خطوة ، ولا يكون بها عند ذوي العقول الراجعة وجيها

قال المؤلف في ص ١٢٥ « وانما كثرة هذه كلها قصص وأساطير لا نفيده يقينا ولا ترجيحاً ، وانما تبعث في النفوس ظنوناً وأوهاماً ، وسبيل الباحث المحقق أن يستعرضها في عناية وأناة وبراعة من الأهواء والاغراض ، فيدرسها محللاً ناقداً مستقصياً في النقد والتحليل »

ليس في هذا شيء زائد على المنهج المقرر لتحقيق ما يرجع الى الرواية والتاريخ ، وليست المزية في تصوير المنهج وانما المزية في العمل عليه بمجد واستقامة ، وقد رأيت المؤلف كيف يجد الخبر أو الشعر مفصلاً على قدر بغيته فيغمره بالتصديق من كل وجه وانت لو استعرضته بعناية وأناة لسقط من يدك ولم يبق فيها من أثره الا مقدار ما يبقى من الماء في يد القابض على الماء

قال المؤلف في ص ١٢٦ « ذلك أن أخبار الجاهليين وأشعارهم لم تصل إلينا من طريق تاريخية صحيحة ، وإنما وصلت إلينا من هذه الطريق التي تصل منها القصص والأساطير : طريق الرواية والأحاديث ، طريق الفكاهة واللعب » يعرف القراء ما كان للعرب من العناية برواية الشعر وإنشاده ، لا يمتاز بذلك الرجال عن الغلمان ، ولا الطبقة المستنيرة عن طبقة العوام ، وكانوا يتنافسون

في هذا المجال ، وكادوا لا يعرفون فناً من فنون العلم سواه
 جاء الاسلام فقلّت هذه العناية ، وضعف أمر هذا التنافس ، بمعنى أن قلما
 عظميا من شأنهم العناية بالشعر والتنافس في روايته شغلوا بالجهاد أو صرفوا
 همهم الى اتيفقه في الدين ، ولكن الطائفة التي عنيت بالأشعار أيام جاهليتها قد
 بقي منها عدد وافر الى العهد الذي راجعت فيه رواية الشعر شبابها
 ترى من هذا القبيل الشعراء الذين عاشوا حيناً في الجاهلية وحيناً في الاسلام
 كلبيد ، وسويد بن أبي كاهل ، وحسان ، والنابغة ، والخطيئة ، ومتمم بن
 نويرة ، والشماخ ، ونهشل بن حري . واذا كنا نرى للشعراء الاسلاميين
 والمحدثين عناية بحفظ أشعار من تقدمهم ، فلا شك أن هؤلاء المخضرمين كانوا
 يحملون من شعر الجاهليين أوقارا يتلقاها عنهم الناس الى أوائل عهد الدولة
 الأموية

ومن المستفيض في كتب الأدب أن للشعراء رواة بصحبونهم ويروون
 عنهم أشعارهم ، كما كان عبيد راوية للأعشى ، وكان الخطيئة راوية زهير وآل
 زهير . واستمرت هذه العادة في الاسلام فكان هذبة راوية الخطيئة ،
 وجحيل راوية هذبة

واذا كان الشعراء الذين يضاف اليهم هذا الشعر الجاهلي إنما يبعدون عن
 عهد الاسلام بنحو عصر ، وكانت العناية برواية الشعر وإنشاده في القبائل
 والخواضر بالغة متواصلة ، فليس باستنكر أن يصح معظم هذا الشعر الذي يضيفه
 الرواة الثقات الى الجاهليين ولا يكون من المنحول في شيء

قل المؤلف في ص ١٢٦ « القرآن وحده هو النص القديم الذي يستطيع
 المؤرخ أن يطمئن الى صحته ويعتبره مشخصاً للعصر الذي تلي فيه »

المؤرخ الذى يؤمن بنبوة من نزل عليه القرآن لا يسعه الا أن يعتبر ما جاء فى القرآن من أنباء الامم واقعاً على نحو ما تنطق به آياته المحكمات ، والعصر الذى تلى فيه ذلك الكتاب والعصور الخالية تقف نجاه هذا الايمان على سواء وقد شهدنا المؤلف كيف اشتد حرصه على أن يمس القرآن بمخدشة ، وما كان منه الا أن فى ذيل مقالة فى الاسلام ، ووقعت يده على أذى مخلوق فى شكل يلائم ذوقه ، فانقلب يرمى به نحو قصة ابراهيم وإسماعيل ، سلام الله عليهما ، والباطل الملقوط خفية كالحجم خنزير ميت ، حرام فى حرام .



ذكر المؤلف أن لكل امة تاريخاً صحيحاً وتاريخاً متحلاً ، ثم قال فى ص ١٢٧ « ولسنا ندري لم يريد أنصار القديم أن يميزوا الامة العربية والأدب العربى من سائر الامم والآداب ؟ ومن الذى يستطيع أن يزعم أن الله قد وضع القوانين العامة لتخضع لها الانسانية كلها الا هذا الجيل الذى كان ينتسب الى عدنان وقحطان ؟ »

يزعم المؤلف أن طائفة يسميها أنصار القديم يسوءها تقسيم تاريخ الامة العربية وأدبها الى صحيح ومنحول ، والمعروف لدى القراء أن القدماء والمحدثين يجمعون على أن للامة العربية وآدابها تاريخاً صحيحاً وتاريخاً متحلاً ، وكم أنكر المؤرخون من حوادث ، وكم من منظوم حكم عليه نقاد الأدب بالتوليد والاتحال ما كان لاستاذ فى الجامعة أن يلج بسخف إنما تلهج به أقلام لاتفصل بين الحق والباطل ولا تفرق بين الحجة والشبهة ، وإنما تعرف الجديد والقديم ، وتدعو الى الجديد وإن كان سما ناقعاً ، وتهكم بالقديم وإن كان قرأ ساطعاً . ليس يبعد أن يكون المؤلف من هذه الفئة التي ترى اسم الجديد بمنزلة

البرهان على أن المسيح به حق وترى اسم القديم كافياً في الدلالة على أنه باطل ،
فإن نوبة « أنصار الجديد » و « أنصار القديم » تكاد تحضره عند كل حديث

ذكر المؤلف أن للعرب خيالهم الشعري ، وإن هذا الخيال أثمر هذه القصص
والأساطير التي تروى عن العصر الجمالي والاسلامي ثم قال في ص ١٢٧ « وقد
رأيت في فصولنا التي سميناهم « حديث الاربعاء » أنا نشك في طائفة من هذه
القصص الغرامية التي تروى عن العذريين وغيرهم من العشاق في العصر الأموي »
انكر جماعة من الرواة حديث قيس بن الملوح (مجنون ليلى) وقالوا :
إن الشعر المعزو اليه كله مولد ، وقال بعضهم : إنه اسم مستعار لا حقيقة له ^(١)
وقال جرجي زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية ^(٢) « ومما وضعه العرب من
عند انفسهم أيضاً قصص العشاق العذريين ونحوهم » وقال « وأخبار العذريين
في العفة أكثرها موضوع ، وقد اجمع الرواة على أن أخبار مجنون ليلى موضوع ،
ويراد بها تمثيل العفة مع الثبات على الحب ، وقس على ذلك أكثر ما يروونه من هذا
النوع » ^(٣)

فنظرية الشك في طائفة من هذه القصص الغرامية قد اذاعها جرجي زيدان
من قبل ، ولما كان المؤلف يجد في صدره حاجة مما يؤتى هؤلاء المحدثون ، فيغبطهم
حتى في نظرية شك لا يضرهم فقدوها ولا ينفع ، ان يضيفها الناس إليه

قال المؤلف في ص ١٢٧ « ويجب حقاً أن نلغي عقوانا - كما يقول بعض
زعماء السياسيين - لنؤمن بأن كل ما يروى لنا عن الشعراء والكتاب والخلفاء
والقواد والوزراء صحيح ، لأنه ورد في كتاب الأغاني أو في كتاب الطبري
أو في كتاب المبرد أو في سفر من أسفار الجاحظ »

(١) انظر الاغانى ج ٢ ص ١٦٧ (٢) ج ٢ ص ٢٩٥ (٣) ج ١ ص ٥٨

هذه الكلمة مما يلقي في كل سبيل ، وليست من النوع الذي يعزى الى زعيم سياسي ، ولعل المؤلف أحسن بابتدائها كما أحسننا فلم يحرص على ان يقطع نسبها من ذلك الزعيم ويجرها اليه

يعرف الأدباء والعلماء أن في هذه الكتب طيبا وخبيثا ، ويتمنون لمطالعها أن ينقدها بحكمة وأناة ، ويهتزون طرباً لباحث ماز فيها خبيثاً عن طيب ، وإذا رآهم المؤلف ينقلون عنها تاريخاً أو أدباً ، فهذا هو ذا يرجع اليها فيما يحتاج اليه من أدب أو تاريخ ، وإذا قال : إنهم يأخذون منها أشياء ولا ينقدونها كما أنقدها ، قلنا له : قد أخذت منها آثاراً لم نحس باصطناعها ، وأخرى لم تشعر بتحريرها

قال المؤلف في ص ١٢٨ « لأنصار القديم أن يرضوا لأنفسهم بهذا النحو من أنحاء الحياة العلمية . أما نحن فنأبى كل الأبناء ان نكون أدوات حاكية وكتبا متحركة ، ولا نرضى الا ان تكون لنا عقول نفهم بها ونستعين بها على النقد والتمحيص في غير تحكم ولا غفیان »

يخرج المؤلف للتردد على مثل هذه الجمل الداخلة في استطاعة كل كاتب ، ليتخذ منها شاهداً على أن له عقلاً يستعين به على النقد والتمحيص ! لانتبه أن يكون لتلاوة هذه الجمل سرٌ يظهر أثره في نفوس الطائفة التي يسميها مستنيرة ، وإنما الذي نراه لا ثقاً بمن يبحث وهو على ثقة من حسن تصرفه وقوة حجته أن يترسل في الموضوع ويأخذ البحث بالنقد والتمحيص فلا يسمع القراء الا أن يشهدوا بأن له عقلاً ينقد ويمحص ، ولا خير في مؤلف يدعى أنه يأبى أن يكون أداة حاكية أو كتاباً متحركاً ، وأنت اذا قلبت نظرك فيما يؤلف وجدته يشهد بملء صفحانه على أن صاحبه أداة حاكية ، وكتب ومقالات متحركة

تحدث المؤلف عن يسميهم أنصار القديم وقال في ص ١٢٩ « فما بالهم

يصطنعون ملكاتهم الناقدة بالقياس الى المعاصرين ولا يصطنعونها بالقياس الى
القدماء.»

لا يزال الذين أوتوا رسوخاً في العلم يفحصون كل رواية أو رأي تقع عليه
أنظارهم ، وهذا شأنهم في كل عصر ، ولكن الرسوخ في العلم يدور على ما ينهياً
لطلاب العلم من حسن نظام التعليم ومن الظروف المساعدة لهم على أن تكون
همهم كبيرة وجدتهم متواصلاً

ننظر الى ماضي الشرق فنرى العصور والبيئات التي يجري فيها التعليم على
طريقة التحقيق كانت تنبت رجالاً مجتهدين في كل علم تناله أيديهم ، وعلوم الشريعة
والاجتماع واللغة والفلسفة في هذا الاجتهاد سواء ، فاللغة الثامنة - مثلاً - أخرجت
كثيراً ممن اصطنعوا ملكاتهم الناقدة بالقياس الى القدماء . ثم بليت الحالة العلمية
بمحمول ولم تجد أيدياً قوية تنهض بها الى إن يتنافس في مثلها المتنافسون ، فلا
عجب اذا لم يقص علينا التاريخ بعد ذلك القرن أسماء رجال كثير يصطنعون
ملكاتهم الناقدة في صورة بارزة.

فاصطناع الملكات الناقدة يتبع غزارة العلم وانتظام أسلوب التعليم ، فكل
من غاص في علم ومشى في مباحثه على نظام فلا بد من أن يصطنع ملكته الناقدة
بالقياس الى القدماء ، وربما خرج من ناحية التعليم غير المنتظم رجال يتصرف في
معلوماتهم الذكاء الفطري فينظمها ثم ينهض بهم الى أن يضعوا كل رأي أو رواية
تحت النظر ولا يقبلوا منها الا ما ثبت على النقد والتحصيل

قال المؤلف في ص ١٣٥ « وزعموا أن الرجل من الاجيال القديمة كان من
الطول والضعامة والقوة بحيث كان يغمس يده في البحر فيأخذ منه سمكاً ثم يرفع
يده في الجو فيشويه في جذوة الشمس ثم يهبط يده الى فيه فيزرد شواءه اذ راداً »

يتواضع المؤلف الى نقد خرافات لم يبق لها أثر الا في أفواه العجائز حين يؤانسون الأطفال ، مرت علينا سنون وقصة عوج بن عنق أو «عوق» غائبة عنا لانحسارها الا في بعض كتب قديمة تسوقها في معرض الانكار ، ولم يكن يخطر على بالنا أنها ستحي بعد أن أقبرت وأصبحت عظاما نخرة ، ثم تتجول في نوادي الأدب الى أن تشهد محاضرات أستاذ آداب اللغة العربية في الجامعة

كتب القدماء في انكار هذه الاسطورة وأمثالها وجعلوا هذا من أساطير القصص الذين يقولون مالا يعلمون ، قال الفيلسوف ابن خلدون في مقدمة ^(١) تاريخه « وربما يتوهم كثير من الناس اذا نظروا الى آثار الأقدمين ومصانفهم العظيمة مثل ايوان كسرى واهرام مصر وحنايا المعلقة ^(٢) وشرشال بالمغرب انها كانت بقدرهم متفرقين او مجتمعين فيتخيل اجساما تناسب ذلك أعظم من هذه بكثير في طولها وقدرها لتناسب بينها وبين القدر التي صدرت تلك المباني عنها . . . وانما هذا رأى اولع به القصص عن قوم عاد وثمود والعالقة» وساق قصة عوج التي تحدث بها المؤلف ، وانحى عليها بالانكار

قال المؤلف في ص ١٣٠ « فهل تظن أن الذين يتقون بخلف وحماد والاضمعي وأبي عمرو بن العلاء يتقون بهم لشيء غير ما قدمت لك ؟ كلا ! كان هؤلاء الثامن أحسن من المعاصرين أخلاقاً وأقل منهم ميلا الى الكذب ، كانوا أذكى منهم أفئدة ، كانوا أقوى منهم حافظة ، كانوا أثقب منهم بصائر ، لماذا ؟ لانهم قدماء ، لانهم كانوا يعيشون في هذا العصر الذهبي ! أليس العصر العباسي عصر أذهبنا بالقياس الى هذا العصر الذي نهيش فيه »

لم يكن رأي أهل العلم في هؤلاء الرواة الا على نحو ما يسهه تاريخ حياتهم

فيجيزون على خلف ان يكون صنع أشعاراً ونحلاً طائفة من الشعراء ، ثم أناب
 وبين ما نحل من الشعر ، وبيرون أن حماداً لم يكن صادقاً في كل ما يرويه ، وأن
 أبا عمرو بن العلاء والأصمعي كانا على صدق فيما يرويان ، وأن صدقهما لا ينعم من
 أن يطلم باحث ذو آناة على أن شعراً منحولاً دخل فيما رواه

ولم يغب عن الناس حال تلك المبالغات التي تدخل في تقدير محفوظات
 القدماء ، وإذا كان ما يحفظه أولئك الرواة من الشعر أكثر مما يحفظ أدباء
 هذا العصر وعلماءه فلا أنهم كانوا ينفقون مجهودهم في هذا السبيل ، ولو أن
 قوي الحافظة في عصرنا يعرف شببته في حفظ اللغة والشعر كما يصرفون ،
 ويعرف أن لعمله قيمة كما عرفوا ، لكان نصيبه منها لا يقل عن نصيب
 حماد أو أبي عمرو أو خالف أو الأصمعي

ولا ندري من هذا الذي يعتقد أن خلفاً أو حماداً أو أبا عمرو أو الأصمعي
 أذكى من المعاصرين أفئدة ! ولم يرق من الناس سوى أنهم يرجعون اليهم وإلى
 أمثالهم في أمر كانوا يقومون عليه ، ولا طمع في الوصول اليه من غير طريقهم ، وهو
 هذا الشعر العربي

والناس يعرفون تاريخ العصر العباسي وما كان فيه من جد وهزل ، وتقوى
 وفجور ، وإذا سموه ذهبياً بالقياس إلى هذا العصر فلأن الأمة كانت ذات عز
 وسلطان ، تعزم فتقدم ، وتقول فتفعل ، وكيفما كان حالها فإن أعداءها يهابون
 سطوتها ، وحرام عليهم أن يظأروا موطنها يغيظها ، وأدنى شيء يجعله ذهبياً هو أن
 فاقد الفضيحة كبعض رجال « حديث الأربعة » لم يجدوا طريقاً إلى أن يتصلوا
 بالعدو ليتخذ من أعلامهم سلاحاً يحارب به هذا الإسلام الذي يأتي لاهله إلا
 أن يعيشوا أعزاء أو يموتوا شهداء

قال المؤلف في ص ١٣١ « كان القدماء يكذبون كما يكذب المحدثون ، وكان
حظ القدماء من الخطأ أعظم من حظ المحدثين ، لان العقل لم يبلغ من الرقي في
تلك العصور ما بلغ في هذا العصر ، ولم يستكشف من مناهج البحث والنقد
ما استكشف في هذا العصر »

يعلم الناس من هذه النظم المادية والفنون الحيوية أن المحدثين أوسعوا دائرة
هذه العلوم وحققوا أشياء كانت غامضة واستكشفوا أموراً كانت مجهولة ، وهذا
لا يدل على أن العقول التي وضعها الله في أدمغة المحدثين أكبر من عقول القدماء
وانما هي سنة ترقى العلوم والفنون ، وإن يئني المتأخر على الأساس أو الحجر الذي
يضعه المتقدم ، ولو أخذنا نبغاء هؤلاء المحدثين وحشرناهم في بعض العصور
المتقدمة لم يأتوا بأحسن مما أتى به نبغاء ذلك العصر ، ولم يكن نصيبهم من المؤلف
إلا أن يجعل حظهم من الخطأ أكثر من حظه ، ويقول عنهم : إن مناهجهم في
النقد أضعف من مناهجنا .

لا ينازع أحد في أن المحدثين قطعوا في هذه العلوم شوطاً واسعاً وأظهروا
لها آثاراً أكثر مما أظهر القدماء ، والذي نقف في بحته ولا نمضي عليه في حين
غفلة هو أن المباحث والآراء التي لا تقوم على وسائل مادية محضة ، كأدب
الاجتماع ، وعلم ما وراء الطبيعة ونقد أدب اللسان ، لم يبلغ المؤلف وأمثاله من
المحدثين أن يكونوا أبصر بها وأصوب نظراً من أولئك القدماء

امرؤ القيس - عبید - علقمة

ابتدأ المؤلف هذا الفصل بالحديث عن امرئ القيس وقال في ص ١٣٢ « من امرؤ القيس ؟ اما الرواة فلا يختلفون في أنه رجل من كندة . ولكن من كندة ؟ لا يختلف الرواة في أنها قبيلة من قحطان ، وهم يختلفون بعض الاختلاف في نسبها وفي تفسير اسمها وفي أخبار ساداتها . ولكنهم على كل حال يتفقون على أنها قبيلة يمانية »

يزعم المؤلف أنه سيجب تاريخ العرب ، والتغير فنون ، ومن فنونه هذا الذي يقوله هنا من أن الرواة اتفقوا على أن كندة قبيلة يمانية ، يحكي هذا الاتفاق في حال أن كتباً كثيرة تنطق بأن طائفة كانت تذهب الى أن كندة قبيلة عدنانية فهذا ابن السكابي يقول في كتاب الافتراق « وكان لجنادة بن معد الغمر : غمر ذي كندة وما صاقبها وبها كانت كندة دهرها الاول ، ومن هنالك احتج القائلون في كندة ما قالوا ، لمنازلهم في غمر ذي كندة ، يعني من نسبهم في عدنان ^(١) » وهذا البكري يقول في معجم ما استعجم « وكندة بن ثور من جنادة ، ومن نسب كندة في معد يقول : ثور بن غمر بن جنادة بن معد ، قال غمر بن أبي ربيعة :

إذا سلكت غمر ذي كندة مع الركب قصداً لها الفرقد »

أخذ المؤلف يذكر اختلاف الرواة في اسم امرئ القيس واسم أبيه واسم أمه ، واختلافهم في أن له ولداً أو كان عقيماً . ثم قال في ص ١٣٣ « وأي شيء »

(١) معجم ياقوت في اسم « الغمر »

أيسر من أن نأخذ ما اتفقت عليه كثرة الرواة على أنه حق لا شك ؟ وكثرة الرواة قد اتفقت على أن اسمه حنـدج بن حجر ولقبه امرؤ القيس ، وكنيته أبو وهب ، وامه فاطمة بنت ربيعة ، على هذا اتفقت كثرة الرواة . وإذا اتفقت الكثرة على شيء فيجب أن يكون صحيحاً أو على أقل تقدير يجب أن يكون راجحاً

أما أنا فقد أطمئن الى آراء الكثرة ، أوقد أراني مكرها على الالمـتان لآراء الكثرة في المجالس النيابية وما يشبهها . ولكن الكثرة في العلم لا تغني شيئاً فقد كانت كثرة العلماء تنكر كروية الأرض وحركتها ، وظهر أن الكثرة كانت مخطئة . وكانت كثرة العلماء ترى كل ما أثبت العلم الحديث أنه غير صحيح . قالـكثرة في العلم لا تغني شيئاً «

لا ندري في أي بحث أو في أي فن يحسن المؤلف أن ينطق فيقول صواباً ، يريد أن يخيل الى الطائفة التي يسميها مستتيرة أن أهل العلم في الشرق يرجعون الى الترجيح بالكثرة عند اختلاف الآراء أو تعدد الروايات ، وهذا التخيل غير مطابق للحقيقة ، وهم أهل العلم أكبر من أن تنحط الى هذه الخطة المبتذلة المعلوم إما معقول كحدوث العالم ، أو مشاهد كالألوان والأصوات . أما المعقول وهو ما يكتسب بالأدلة النظرية فلا يرجح فيه رأي الأكثرية على الأقلية عند عالم نحريز ، وكثيراً ما تكون الأقلية في هذا القسم على حق وتكون الأكثرية على باطل

وأما المشاهد وهو ما يدرك بنحو السمع والبصر فقد يحدثك عنه جمع كثير استوفى شرط التواتر ، فيكون العلم الحاصل من هذا الحديث يقينياً ، وبسقط بجانبه خبر الأقلية بلا مرية ولا نزاع . فإن لم يستوف كل من الجمعين شرط التواتر ترجح خبر أوفرهما صدقاً ونباهة وإن كان أقلهما عدداً ، فإن تساويافي الصدق

والنباة الكافية في ضبط حال الخبر عنه وكان أحد الجانبين أكثر من الآخر عددا فهذا ما يمكن أن يكون موضع نظر أو خلاف ، ومن فروع هذا اختلاف الفقهاء في ترجيح بينة على أخرى بأكثرية شهودها ، وكذلك اختلف الأصوليون في ترجيح الاخذ بحديث على الاخذ بحديث آخر ، لأكثرية رواته ومن يذهب الى أن للكثرة أثراً في الترجيح يعتمد على أن ظن موافقة الكثرة للحقيقة يكون أقوى ، واحتمال وقوع الغلط أو الكذب على العدد الكثير أبعد من احتمال وقوعه في العدد القليل . ولا ننسى أن المسألة مفروضة فيما لا يمكن الوصول اليه إلا من طريق الرواية ولا يجد الناظر لتقديم أحد الخبرين على الآخر وجهاً غير هذه الكثرة

وإذا رجعنا الى علماء العربية وجدناهم ينظرون في الترجيح الى ثقة الراوي ، فإن لم يجدوا لها ولاغيرها من المرجحات مبدلاً عادوا الى الترجيح بكثرة الرواة كما يفعل جمهور الأصوليين

وخلاصة هذا أن الأقوال إما أن تكون من قبيل الرأي ، والترجيح فيها إنما يرجع فيه الى الأدلة النظرية ، وإما أن تكون من قبيل الرواية ، وهذا هو الذي يمكن أن يرجح فيه جانب الكثرة على جانب القلة وقد رأيت المؤلف كيف خاط في حديثه بين الرواية والرأي وحشر كثرة الآراء في المجالس النيابية ونظرية كروية الارض في موضع الكلام عن الترجيح بالكثرة فيما لا يمكن الوصول اليه إلا من طريق الرواية

أراد المؤلف أن يضع قصة امرئ القيس في معمل فلسفته الممتازة ، فحام على تاريخ كندة في الاسلام ، ووقع على أسرة الاشعث بن قيس وأخذ يقص كيف وفد من كندة وفد على النبي ﷺ وعلى رأسه الاشعث ، وكيف ارتدت كندة ، وكيف تاب الاشعث واشترك في فتح الشام وفتح الفرس ، وتولى عملاً

لعثمان وظاهر عالياً على معاوية ، ثم انتقل الى الحديث عن ابنه محمد بن الاشعث وذكر اعتماد زياد عليه في أخذ حجر بن عدي الكندي ، وعرج على قتل معاوية لحجر بن عدي هذا في نفر من أصحابه ، وانتقل الى سيرة عبد الرحمن بن الاشعث وثورته بالحجاج وخلعه لعبد الملك ، ووقوعه في يد عامل الحجاج وانتهاء واقعه بقتل نفسه

عقد المؤلف مشابة بين امري القيس وعبد الرحمن بن الاشعث وزعم أن عبد الرحمن ثار منتقماً لحجر بن عدي كما أن امرأ القيس قام مطالباً بشار أبيه وذكر في وجه الشبه أن كلا منهما طامع في الملك منتقل في البلاد مستعين بملك : امرؤ القيس بقيصر وعبد الرحمن بملك الترك ، وأن كلا منهما غدر به الملك الذي التجأ اليه ويتشابهان في أن كلا منهما مات في طريقه عائداً من بلاد الملك الذي التجأ اليه ، ثم قال في ص ١٣٧ « أليس من اليسير أن نفترض بل أن نرجح أن حياة امري القيس كما يتحدث بها الرواة ليست الا لوناً من التمثيل لحياة عبد الرحمن استحدثه القصاص ارضاء لهوى الشعوب اليمانية في العراق واستعاروا له اسم الملك الضليل اتقاء لعمال بني أمية من ناحية ، واستغلالاً لطائفة بسيرة من الاخبار كانت تعرف عن هذا الملك الضليل من ناحية أخرى »

ونحن نلقي عليك واقعة عبد الرحمن بن الاشعث في تلخيص وإيجاز لنعلم أن بينها وبين قصة امري القيس من الفرق ما لا يجتمعان به الا في مخيلة تترام فيها صور الاشياء على غير نظام

يذكرون أن الحجاج كان يبغض عبد الرحمن بن الاشعث ويقول : ما رأيته قط الا أردت قتله ، وكان عبد الرحمن يعرف هذه السريرة من الحجاج ويقول : أنا أزيله عن سلطانه

كان الحجاج والياً على العراق وخراسان وسجستان ، فجهز جيشاً افتتح بلاد

رتبيل ملك الترك وبعثه تحت راية عبد الرحمن

سار عبد الرحمن بالجيش حتى دخل في طرف من بلاد رتبيل ، ثم عقد الرأي مع الجيش على أن يرجئوا التوغل في البلاد الى العام المقبل ، وبلغ الحجاج ما عزم عليه عبد الرحمن من هذه الهدنة ، فأمره بالمضي في سبيل الفتح وهدده بالعزل اذا هو لم يفعل ، فاثمر عبد الرحمن والجيش الذي تحت قيادته بمخلع الحجاج ثم نادوا بمخلع عبد الملك وبايعوا عبد الرحمن وأقبلوا الى العراق

دارت حروب بين عبد الرحمن والحجاج كانت عاقبتها أن اقلب عبد الرحمن منهزماً الى سجستان . لحق بكرمان فلقى من عامله بها نزلاً مهيباً ، ثم رحل الى زرنج^(١) فتذكر له عامله هنالك وأغاق باب المدينة دونه ، فانصرف الى بست وكان عامله عليهما عياض بن هيمان فاستقبله ثم أوثقه في غفلة من قومه لينال به عند الحجاج قرباً وسلاماً ، وكان رتبيل قد ركب لاستقبال عبد الرحمن فغزل على بست وهدد عياضاً فاطلق سبيله وحمله الى بلاده وأنزله في جواره

تتابعت كتب الحجاج الى رتبيل في أن يبعث اليه عبد الرحمن ، وكان من أثر هذه الكتب وما تحمله من ترغيب وترهيب أن بعث رتبيل بعبد الرحمن مقيداً الى عمارة بن تميم ليضعه في يد الحجاج فرمى عبد الرحمن بنفسه من سطح قصر فهلك وأرسل عمارة برأسه الى الحجاج

نرى عرض هذه القصة على وجهها التاريخي كافياً لنقض ما يزعمه المؤلف من المشابهة بينها وبين قصة امرئ القيس ومن أن قصة امرئ القيس موضوعة بدمراً لها

وأول ما يحظر لك ان عبد الرحمن بن الاشعث لم يقم للاخذ بثار حجر بن عدي ، وتستبعد هذا الذي يدعيه المؤلف من جهة ان القرابة بين عبد الرحمن

وحجر لم تكن من الشدة بحيث تحمل على الخوض في محاربة دولة ذات شوكة
 اتقائاً لها ، فان عبد الرحمن انما يلتقي بحجر في الاب الخامس وهو معاوية بن
 جيلة ، ويضاف الى هذا أن القاتل لحجر معاوية بن ابي سفيان وصاحب الدولة
 يوم ثورة عبد الرحمن عبد الملك بن مروان ، ويزاد على هذا أن قتل معاوية
 لحجر كان في سنة ٥١ . وثورة عبد الرحمن على عبد الملك كانت في سنة ٨١
 وثلاثون سنة تمر على الواقعة شأنها أن تخفف من تغيظ النفس لها الى حد الا يبقى
 فيها من أثر الغيظ ما يدفع الى اقتحام الالهوال والخطار بالحياة في فتنة عيياء
 ويبدو لك بعد هذا أن ابن الاشعث انما طلب الملك بالجيش الذي كان تحت
 قيادته ولم يستعن عليه بملك كما يزعم المؤلف ، والذي وقع من رتبيل أنه استقبله
 بعد عودته في هزيمة ويأس من الملك الذي مع فيه ولم يرج منه ابن الاشعث
 أكثر من أن يحميه وبؤامنه من سطوة الحجاج

تحدث المؤلف بأن شعر امرئ القيس ينقسم الى قسمين : احدهما ينصل بهذه
 القصة فشأنه شأنها في الانتحال وانه شعر اسلامي لاجاهلي ، ثانيهما لا ينصل بهذه
 القصة وانما يتناول فنوناً من القول مستقلة من الأهواء السياسية والحزبية ، ثم
 قال في ص ١٣٨ « فامرؤ القيس هو الملك الضليل حقاً نريدانه الملك الذي لا يعرف
 عنه شيء . يمكن الاطمئنان اليه . هو ضل بن قنك كما يقول أصحاب المعاجم اللغوية »
 وبعد أن عقد مشابهة بينه وبين هوميروس الشاعر اليوناني قال في ص ١٣٩
 « ونحن نذهب هذا المذهب نفسه في تفسير هذه الأخبار والأشعار التي تمس
 تنقل امرئ القيس في قبائل العرب . فهي محدثة انتحلت حين تنافست القبائل
 العربية في الاسلام ، وحين أرادت كل قبيلة وكل حي أن تزعم لنفسها من الشرف
 والفضل أعظم حظ ممكن »

لعلك عرفت أن ما يزعم المؤلف من أن قصة امرئ القيس رمز الى واقعة

ابن الأشمث قول مرغوب عنه وهو الى المزح أقرب منه الى الحد ، وما لنا الا أن ننظر في تحقق شخصية امرئ القيس ، ثم ننظر في مبلغ الثقة بأن هذا الشعر صادر عنه

يحمد الباحث في كتب الأدب والتاريخ روايات متفرقة وأثراً مختلفة تدل على أن شاعراً من كندة يقال له امرؤ القيس . وربما يكون كل رواية أو أثر بانفراده محتملاً لأن يرتاب فيه ، ولكن مجموعة هذه الروايات والآثار تلتقي في نفسك الثقة بأن امرأ القيس كان شاعراً جاهلياً ، وأن له شعراً يدور بين الناس

أما هذا الشعر المضاف إليه فقد نقده علماء الأدب ونفوا عنه قسماً ذكروا أنه محمول عليه ، نفوا عنه آياتاً من قصائده وقد ضربنا فيما سلف وسنضرب لهذا الصنيع مثلاً ، وارتأبوا في قصائده بجملة ما يتحداهم يوردون القصيدة ويقولون لك : ويقال هي لبشر بن أبي خازم ، أو لسامة البجلي ، أو لعبد الله بن عبد الرحمن السلمي ، أو لأبي ذؤانبة الأيادي ، أو لرجل من كندة أو لرجل من بني النمر يقال له ربيعة بن جشم أو لعروة المزاوي

نقدوا شعر امرئ القيس جهداً استطاعوا فيه فنقدوا ما قام الدليل من رواية أو نظر على أنه منقول ، وكفوا عن البقية لأنها جاءت على طريق الثقات ولم يجدوا لقطع صحتها عنه وإلحاقها بالمصطنع من سبيل

قال المؤلف في ص ١٣٩ « وقد أحسن القدماء بعض هذا ، فصاحب الأغاني يحدثنا أن القصيدة القافية التي تضاف الى امرئ القيس على أنه قالها يمدح السموأل حين لجأ اليه منجولة نخلها دارم بن عقال وهو من ولاد السموأل . وأكبر ظننا ان دارم بن عقال لم ينحل القصيدة وحدها وإنما نحل القصيدة كلها

وانتحل ما يتصل بها أيضاً : نحل قصة ابن السموأل الذي قتل بمنظر من أبيه حين أبي تسليم أملمحة امريء القيس »

يصف القدماء الشعر بالانتحال مستندين الى نقل موثوق به أو نظر يصحبه ذوق سليم ، وحكمهم على قصيدة أو قصائد من شعر امريء القيس لا يجعلونه وسيلة الى انكار كل ما يضاف اليه ، أو يذهبون به الى أن هذا الشعر الذي يعزى الى الجاهليين ليس من الجاهليين في شيء .

أعاد المؤلف الحديث عن قصيدة امريء القيس في السموأل ، وتنبه صاحب الاغاني على انتحالها وقال : ان دارما نحل القصيدة وما يتصل بها جميعاً ، وقد مشى في هذا وراء جرجي زيدان والفاروق بينهما أن المؤلف حسبك من الطائفة التي يسميها مستنيرة فلم يزد على أن جعل هذا الزعم أكبر ظنة ، أما جرجي زيدان فقد حدثك في هيئة الباحث في العلم حيث قال في آداب اللغة العربية ^(١) يصف السموأل « وحديثه مع امريء القيس الشاعر والأدرك أشهر من أن يذكر حتى يتبادر الى الذهن أن العرب وضعوا ذلك الحديث أو بالقوافيه على سبيل التمثيل ترغيباً في الوفاء ، فان الطبيعة تأتي على الرجل أن يضحى ابنه في سبيل الوفاء ، ولا تقول : ان ذلك مستحيل ، لكنه بعيد الحدوث »

قال المؤلف في ص ١٣٩ « نحل قصة الأعشى الذي استجار بشريح بن السموأل وقال فيه هذا الشعر المشهور :

شريح لا تتركني بعد ما علققت حبالك اليوم بعد الغد الخفاري »

ثم سرد القصيدة في ثلاثة عشر بيتاً

المعروف في طريق نقد الشعر أن يستند الناقد الى رواية أو تاريخ ينفيه عن

نسب اليه ، او يستين بالنظر الصحيح أن هذا الشعر لا يلتزم من حيث معانيه أو صناعته بحال الشاعر أو العصر الذي انشد فيه . بين يدي المؤلف قصيدة وشاعر وممدوح ، فقال ان هذه القصيدة منحولة ، ولم يأتنا برواية تنسبها الى غير الأعشى أو بتاريخ يدل على أن الأعشى وشربحا لم يلتبها في عصره ، أو يذكر وجهها يعرف به قراء كتابه كيف لا يصح أن تكون هذه القصيدة من نظم الأعشى ، وقصارى ما فعل بهذه القصيدة أن قاسها على قصيدة امرئ القيس التي تقدمها صاحب الاغانى وساق الوجوه التي جعلته يرتاب في نسبتها الى امرئ القيس يذهب المؤلف في نقد الشعر هذا المنسوب الذي تروونه بأعينكم ، ثم يقول في غير أناة : إن مناهج القدماء في نقد تاريخ لادب أضعف من مناهجنا !

قال المؤلف في ص ١٤٠ « ثم كانت هذه القصة سببا في انتحال قصة اخرى هي قصة ذهاب امرئ القيس الى القسطنطينية وما يتصل بها من الاشعار » من الجائز أن يكون في الاخبار المتصلة بقصة ذهاب امرئ القيس الى القسطنطينية ما ليس بثابت ولا سيما ما يحكيه الرواة أنفسهم بنحو قولهم « ويقال » أو « زعموا » أو « وذكروا » أما أصل القصة فقد تواردت عليه الروايات ، وما تموارد عليه الروايات لا ينساب الى الحكم عليه بالانتحال وهو أعزل من البيدة إلا من يخف على لسانه أن يقول ما لا يليه عليه العقل

وليست الروايات العربية وحدها تذهب الى أن امرأ القيس رحل الى القسطنطينية مستنجداً بملك الروم على بني أمية ، فانك تجد في كتاب شعراء النصرانية ^(١) معزوا الى تاريخ الروم . واليك ما في الكتاب « وقد جاء ذكر امرئ القيس في تاريخ الروم مثل « نونوز » و « بركوب » وغيرها ، وهم

يسمونه قيساً ، وقد ذكروا أنه قبل وروده على قيصر (يوستينيانس) أرسل اليه وفداً يطلب منه النجدة على بني أسد وعلى المنذر ملك العراق . . . ثم أخبر المؤرخون الموما اليهم أن امرأ القيس لم يلبث أن سار بنفسه الى قسطنطينية . . . قد ذكر (نونز المؤرخ) أن (يوستينيانس) قلده امرة فلسطين الا أنه لم يسم في اصلاح أمره واعادة ملكه فضجر امرؤ القيس وعاد الى بلده وكانت وفاته نحو سنة ٥٦٥ م ، أصابه مرض كالجذري في طريقه كان سبب موته »

ذكر المؤلف ملاحظة قال في التهويل بها « لا أدري كيف يتخلص منها أنصار القديم وهي أن امرأ القيس — ان صحت أحاديث الرواة — يعني وشعره قرشي اللغة ، فكيف نظم الشاعر اليماني شعره في لغة أهل الحجاز » ثم قال في ص ١٤٢ « سيقولون نشأ امرؤ القيس في بني أسد وكانت أمه من بني تغلب وكان مهمل خاله ، فليس غريباً أن يصطنع لغة عدنان ويعدل عن لغة اليماني . ولكننا نجعل هذا كله ولا نستطيع أن نثبت له الا من طريق هذا الشعر الذي ينسب الي امرئ القيس ونحن بشك^(١) في هذا الشعر ونصفه بأنه منتحل . وإذا فنحن ندور : ثبت لغة امرئ القيس التي نشك فيها بشعر امرئ القيس الذي نشك فيه »

لسنا في حاجة الى اعادة البحث في مقدار الفرق بين لغة اليماني ولغة نجد والحجاز قبل الاسلام بنحو عصر فإن امرأ القيس يعني الاصل بجدي المولد والنشأة ، قال ابن قتيبة في كتاب الشعر والشعراء^(٢) يذكر امرأ القيس : هو « ابن حنبل بن عمرو الكندي وهو من أهل نجد من الطبقة الاولى ، وهذه الديار التي وصفها في شعره كلها ديار بني أسد »

(١) كذا بالاصل وللمها معرفة عن « نشك »

يقول الرواة : ان امرأ القيس يمتنى نشأ في نجد ، والمؤلف يخرج على أدب البحث فيؤمن لهم بأنه يمتنى ، ويتعاضى عن قبول أن يكون نشأ في نجد ، يقدم كلامهم شطرين ، فيؤمن بشرط ويكفر بشرط ، حتى يجد الوسيلة الى مجادلتهم أو مغالطتهم بان لغة اليمن غير لغة عدنان ، وأن هذا الشعر الذي يعزى الى امرئ القيس مصوغ في لسان عدنان يمين .

ومن البديهي أن الذي يتصدى لمجادلة من يقولون : امرؤ القيس يمتنى نشأ في نجد ، وليس له علم بهذا الشاعر من غير طريقهم ، إما أن يصدقهم في يمينته ونشأته في نجد ، وإما ان يكذبهم في الامرين كليهما ، فهذا الدوران الذي يشكوه المؤلف انما وقع فيه من جهة أنه قبل من الرواة ان يكون امرؤ القيس يميناً ، وأبى لهم ان تكون نشأته في نجد !

تعرض المؤلف لما يقوله بعض الرواة من أن امرأ القيس ابن أخت مهمل وكليب ، وذكر حرب البسوس ، ثم قال في ص ١٤٣ « فمن العجيب ألا يشير امرؤ القيس بحرف واحد الى مقتل خاله كليب ولا الى بلاء خاله مهمل ، ولا الى هذه المحن التي أصابت أخواله من بنى تغلب ، ولا الى هذه المآثر التي كانت لأخواله على بنى بكر »

لا ندرى من ذا يقول للمؤلف : إن ما يعزى الى امرئ القيس أو الى أى شاعر عربي هو كل ما صنعه قريحته من منظوم ، واذا جمع بعض الرواة منظوم أحد الشعراء فانما يجمع المقدار الذي انتهى اليه ، فمن الجائز أن يكون امرؤ القيس قد أشار في شعر آخر الى مقتل خاله كليب وبلاء خاله مهمل والمحن التي أصابت أخواله والمآثر التي كانت لهم ، وذهب هذا الشعر مع الرواة الذين قتلوا في حروب الردة أو الفتن أو الفتوح ، والمؤلف نفسه يحكي عن أبي عمرو

ابن العلاء، انه كان يقول : ما بقي لكم من شعر الجاهلية الا أقله ولوجاءكم وافرا
لجاءكم علم وشعر كثير^(١)

واذا فرضنا أن هذا الشعر الذي بين أيدينا هو كل ما جادت به قريحة
امريء القيس ، وجارينا المؤلف في رأيه أن الشاعر لابد أن يأخذ في شعره
حروبا لم يشهدها ويدكر فيه مقتل خاله ان قتل وبلاءه أن أبلى ، لما ترتب على هذا
أثر أ كثر من ان تكون رواية ان امريء القيس ابن أخت مهابل وكليب رواية
باطلة ، وطرح هذه الرواية التي تجيء في بعض كتب الادب أقرب الى المعقول
من طرح هذا الشعر الذي يقول الرواة الثقة : إنه لامريء القيس

قال المؤلف في ص ١٤٤ « وهذا البحث ينتهي بنا الى ان أكثر هذا
الشعر الذي يضاف لامريء القيس ليس من امريء القيس في شيء ، وإنما هو
محمول عليه حملا ومختلق عليه اختلاقا »
ذهب المؤلف في بعض الصحف من كتابه^(٢) الى أن هذا الشعر الذي ينسب
الى امريء القيس لا يمكن من الوجهة اللغوية والفنية أن يكون له . ومقتضى تمسكه
بأن امرأ القيس بمبي مولداً ونشأة ، وان لغة قحطان نازلة من لغة عدنان منزلة
اللغات غير العربية ، أن يكون جميع هذا الشعر الذي يضاف الى امريء القيس
منحولا ، فاننا لم نجد شيئا منه على غير اللغة التي ينظم فيها شعراء نجد والحجاز .
ولكن المؤلف يقول في هذه الصحيفة : إن البحث ينتهي به الى أن أكثر
هذا الشعر ليس من امريء القيس في شيء ، ومعنى هذا أن في الشعر المضاف الى
امريء القيس شعرا هو منه في شيء ، وأظن أن المؤلف سيجد كثيرا من المشقة

(١) كتاب في الشعر الجاهلي ص ٦٦

(٢) ص ٩

والعناء ايحل هذه المشكاة

وأقبل المؤلف على المعلّقة وذكر انه لا يعرف قصيدة يظهر فيها التكلف أكثر مما يظهر في هذه القصيدة ، وانه لا يحفل بتقصه تعليق هذه القصائد السبع أو العشر لأنها نشأت في عصر متأخر جداً ، ولا يثبتها شيء في حياة العرب وغنايتهم بالأدب . ثم قال في ص ١٤٤ « ولكننا نلاحظ ان اقدماء انفسهم يشكون في بعض هذه القصيدة فهم يشكون في صحة هذين البيتين :

ترى بعز الأرام في عرصاتها وقيمانها كأنه حب فلفل
كانى غداة الين يوم تحملوا لدى سمرات الحى ناقت حنظل
وهم يشكون في هذه الايات :

وقربة أقوام جعلت عصامها على كاهل منى ذلول مرحل
وسرد المؤلف الثلاثة الأيات بعدها .

القدماء وأنصار القديم هم الذين انكروا رواية تعليق هذه القصائد على الكعبة ، ومنهم من لم يرض عن رواية تعليقتها في الدفاتر أيضاً ، وقالوا : انما سميت معلقات لعلوقها باذهان صغارهم وكبارهم ومرؤسيهم ورؤسائهم وذاك لشدة عنايتهم بها ، واهل هذا أحسن وجه في تسميتها معلقات . وانا لنجد في تاريخ الأدب آثاراً قديمة تشهد بصحتها ، ففي اختيار المنظوم والمنثور ^(١) « روي أن معاوية أمر الرواة ان يتخبوا قصائد يرويها ابنه فاخاروا له اثنتي عشر قصيدة ، منهم :

« قفانك من ذكرى حبيب ومنزل »

« لحولة اطلال يبرة نهمد »

« لمن ام أوفى دمنة لم تكلم »

(١) تأليف ابي الفضل احمد بن أبي طاهر المتوفى سنة ٢٨٠

« آذنتنا بيدها أسماء »

« عفت الديار محلها فمقامها »

« ألا هي بصحنك فاصبحنا »

« إن بدلت من أهلها وحوشا »

« بسطت رابعة الخيل لنا »

« يادارمية بالعلياء فالسند »

« يادار عبلة بالجواء تكلمي »

وبعد أن تكلم أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر عن هذه القصائد قال « ولو لا شهرة هذه القصائد وكثرتها على أفواه الرواة واسماع الناس وانها أول ما يتعلم في الكتاب لذكرناها » والمروى عن المفضل الضبي أن العرب كانوا يسمون القصائد السبع السموط ، ذكر صاحب جمهرة أشعار العرب امرأ القيس وزهيرا والنابعة والأعشى وليداً وعمرو بن كلثوم وطرفة فمروى عن المفضل الضبي أنه قال « هؤلاء أصحاب السموط فمن قال : إن السبع لغيرهم فقد خالف ما أجمع عليه أهل العلم والمعرفة »

ذكر المؤلف أن القدماء يشكون في صحة بعض أبيات من معلقة امرئ القيس ، أما البيتان الأولان وهما « ترى بحر الآرام الخ » فهما من رواية أبي عبيدة ولم يروهما الأصمعي وقال : الأعراب ترويهما . ونقل عنه أبو جعفر أنها من المنحول . وفي كتاب التصحيف والتحريف للعسكري أن أبا الوثيق يضيف البيت الثاني من هذين البيتين وهو « كأنني غداة الين الخ » لابن خدام وأما أبيات « وقربة أقوام الخ » فقد رواها بعض الرواة . وقال الأصمعي وأبو عبيدة ويعقوب بن السكيت وغيرهم : إنها ليست منها ، قال التبريزي : وزعموا أنها لتأبط شراً .

ونقد الرواة للقصيدة وتميز هذه الأبيات الستة بالانتحال ، يدل على أن أصابها ثابت النسبة لامريء القيس أكثر مما يدل على انتحال القصيدة بأمرها

قال المؤلف في صفحة ١٤٥ « وهم بعد هذا يختلفون اختلافاً كثيراً في رواية القصيدة : في ألفاظها وفي ترتيبها ، يضعون لفظاً مكان لفظ ويبتأ مكان بيت . وليس هذا الاختلاف مقصوداً على هذه القصيدة ، وإنما يتناول الشعر الجاهلي كله ، وهو اختلاف شنيع يكفي وحده لخلعنا على الشك في قيمة هذا الشعر »
اختلاف الرواة في ألفاظ القصيدة ناشيء عن أمرين : (أحدهما) أن الراوي قد يعتمد إلى البيت نطق به الشاعر على لفته ، فيغير منه الكلمة إلى ما يوافق لفته ، (ثانيهما) أن الراوي قد تسقط منه الكلمة على وجه النسيان فيجتهد لأن يضع مكانها كلمة تؤدي معناها أو تقاربها ، وما كانوا يرون في هذا من بأس ما دام الغرض الذي يرمي إليه الشاعر قائماً .

ومن المحتمل أن يكون الشاعر نفسه قد أنشد البيت على وجهين أو وجوه في أوقات مختلفة ، فقد يبدو له أن كلمة أليق من كلمة ، أو تسقط من حافظته الكلمة التي أنشأ عليها القصيدة أولاً .

وأما اختلاف الرواة في ترتيب الأبيات في بعض القصائد فلا يظهر للاستشهاد به على انتحالها وجه سائق ، وقد ورد هذه الشبهة المستشرق شارلس لايل في مقدمة المفضليات فقال « ان في كثير من هذه الأشعار كلمات أو أشطار أبيات منقولة عن محلها . وهذا شيء طبيعي في أشعار لم تدون قط بل كانت مروية حفظاً ينقلها المتأخر عن المتقدم ، وليس في هذا التغير معنى للتزوير ، ونجد في آخر بعض القصائد أبياتاً (يعني أن الراوي لم يعرف محلها فوضعها في الآخر) وهذا أيضاً لا يدل على الاختلاق بحال »

فالمؤلف يلقط الشبهة ويدع جوابها لأنه لا يولي وجهه شطر الحقيقة حينما كانت .



قال المؤلف في ص ١٤٦ « ونظن أن أنصار القديم لا يخالفون في أن هذين البيتين قلقان في القصيدة وهما :

وليل كوج البحر أرخى سدوله علي بأنواع الهموم ليبتلي
فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازاً وناء بكلـكل

فقد وضع هذان البيتان للدخول على البيت الذي يليهما وهو :

ألا أيها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصبح منك بأمثل

وهذان البيتان أشبه بتكلف المشرط والخمس منهما بأي شيء آخر .

ليس يبعد من أنصار القديم أن يخالفوا في أن هذين البيتين قلقان ، وبروا
أنهما بالنظم المؤلف أشبه منهما بتكلف المشرط والخمس . وقد يستدلون على
براهتهما من هذا القلق والتكلف بأنهما مرا على فصحاء العرب وتقاد الأدب ولم
يحسوا منهما بشيء من هذا الذي يرميها به المؤلف ، وربما ساقوا من كتب
الأدب ما يشهد بأن هذه الأبيات كانت تقع منهم موقع الاعجاب ويضربون
لها أرجلهم طرباً

حكى المرزباني في كتاب الموشح ^(١) أن مسleme بن عبد الملك أنشد قول

امريء القيس :

وليل كوج البحر أرخى سدوله علي بأنواع الهموم ليبتلي

فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازاً وناء بكلـكل

الى قوله في البيت الخامس لها « بأمراس كتان الى صم جندل » فضرب

الوليد برجله طرباً . وأورد الباقلائي في كتاب الاعجاز هذه الأبيات الثلاثة
وقال : انهم يعدونها من محاسن القصيدة ، وكان بعضهم يمارض هذا بقول
المنافعة :

كأنني لهم يا أميمة ناصب وليل أقاسيه بطل السكواكب
تطاول حتى قلت ليس بمنقض وليس الذي يتلو النجوم بآيب
وقد جرى ذلك بين يدي بعض الخلفاء فقدم أبيات امرئ القيس
واستحسن استعارتها . والباقلاني - على وقوفه لهذه الأبيات موقف الناقد بكل
مالديه من نظر وذوق - لم يغمزها الا من جهة استعارتها فوصفها بالتكلف ،
وليس التكلف في هذه الأبيات سوى المبالغة في الخيال وهي لا تنفي أن يكون
صاحب الشعر جاهلياً ، فإن للمبالغة في الخيال مثلاً وأردة في الأشعار المعروضة
الى الجاهليين

وليس في هذه الأبيات بعد هذا سوى ما يسمونه « للتضمين » وهو عدم
استقلال البيت بإفادة المعنى ، وله أمثلة في الشعر الجاهلي ، ومن علماء الأدب
من يفضل فيه القول ولا يعد النحو الواقع في مثل « أقول له لما نمطى » من
عيوب الشعر

ولأعني بهذا البحث أن يكف المحدثون عن نقد الشعر الذي وقع تحت
أنظار القدماء من خلص العرب أو نبغاء الأدب ووصل إلينا سالمًا من أثر تقدم
فان من الجائز ألا يتناولوا البيت بالنقد حتى يلوح لهم ما فيه من مفعز خفي ،
ومن الجائز أن يلوح لهم ويستبينوا به فلا يلقنوه غيرهم ، ومن المحتمل أن يتحدثوا
به ولا نعلمه إلينا هذه الكتب الباقية مما تركوا ، وإنما أقصد أن الوجه الذي
تعرض به المؤلف لهذه الأبيات لا ينهض بدعوى أنها ملصقة بأصل القصيدة
حتى يرجو من أنصار القديم ألا يخالفوه



ذكر المؤلف أنه فرغ من الشعر الذي لا اختلاف في أنه دخيل ، وزعم أنه يستطيع أن يرد القصيدة الى أجزائها الاولى ، وقسمها ثلاثة أقسام : (أحدها) وصف اللهو مع العذارى وما فيه من غش ، وقال فيه : هذا أشبه أن يكون من انتحال الفرزدق منه بأن يكون جاهلياً . (ثانياً) وصف امرئ القيس لحليته وزيارته إياها وتجشمه ما تجشم للوصول إليها وتخوفها الفضيحة حين رآته وخرجها معه وتغفيتها آثارها بذيل مرطبا وما كان بينهما من لهو ، وقال : هذا أشبه بشعر عمر بن أبي ربيعة منه بشيء آخر ، وزعم أن الذي أضافه الى امرئ القيس راو متأثر بهذا الشاعر ، (ثالثاً) ما عوم من قبيل الوصف ولا سيما وصف الفرس والصيد وقال في هذا : وأكبر الظن أن هذا الوصف فيه شيء من ربح امرئ القيس ، ولسكن من ربحه ليس غبر

لا أحسب القراء في حاجة الى أن يسمعوا منا كلمة في مناقشة هذا الحديث فان عوجه مالموس بالبحين واليسار ، ومن شاء أن يفتح له باب النقد فإليه كلمة تريحه ما في ذلك التقسيم من خطأ مبين :

يقول المؤلف في ص ١٤٦ « وانسرع الى القول بأن وصف اللهو مع العذارى وما فيه من فحش أشبه بأن يكون من انتحال الفرزدق منه بأن يكون جاهلياً » ثم ذكر قصة الفرزدق حين انتهى الى غدير فيه نساء يستحممن وقص عليهن قصة امرئ القيس وأنشدن :

ألا رب يوم لك منهن صالح ولا سيما يوم بدارة جلجل

ثم قال « والذين يقرأون شعر الفرزدق ويلاحظون فحشه وغلفانه وأنه قديم على هذا الفحش وعلى هذه الغلظة لا يجدون مشقة في أن يضيفوا اليه هذه

يزعم المؤلف أن هذا القسم الاول من انتحال الفرزدق ، ثم لا يستند في هذا الزعم الا الى أن فيه فحشاً وغلظة يشبهان فحش الفرزدق وغلظته . وتشابه الشعرين في الفحش والغلظة يحتمل هذا الذي يقوله المؤلف من أن الشعر المعزى الى الأول نحله إياه الشاعر الثاني ، ويحتمل وجهاً آخر وهو أن يكون الشاعر الثاني جرى على سنة الشعراء من متابعة المتأخر للمقدم في بعض المعاني أو الاساليب ، وحمل التشابه بين شعر الفرزدق وامريء القيس على هذا الوجه أقرب الى القبول ، لانه الملائم للرواية ، ولأن المؤلف لم يقم دليلاً تاريخياً على أن سيرة امريء القيس تبرأ من هذا الفحش ومن هذه الغلظة ، ولأن يستطيع لهذا الدليل طلباً

ومما يجعلنا نستبعد أن ينحل الفرزدق امرأ القيس شيئاً من شعره أن الفرزدق لم يكن من قبيلة كندة ، ولا أن امرأ القيس من تميم . ثم اننا نجد في تاريخ الادب قصصاً تنطق بأن الفرزدق كان حريصاً حرص المؤلف على أن ينهب ما تلذه أفكار غيره من الرجال ويحججه اليه

روي المرزباني في كتاب الموشح أن أبا عمرو بن العلاء لقي الفرزدق في المربد فقال له يا أبا فراس أحدث شيئاً ؟ فقال : خذ ، وانشده :

كم دون مية من مستعمل قذف ومن فلاة بها تستودع العيس

فقال له أبو عمرو : هذا للمتمس ، فقال : اكتبها فليضوال الشعر أحب الي من ضوال الابل . وفي خزانة الادب للبغدادى أن الفرزدق نحل نفسه بيتين من شعر ابن ميادة^(١) . وذكر صاحب الاغانى أنه اتحل أربعة أبيات من قصيدة لذي الرمة^(٢) وأنشد بيتاً على أنه من شعره فقال حماد هذا الرجل من

(١) ج ١ ص ٧٨

(٢) ج ١٦ ص ١١٦

اليمين^(١) . فالذي يرغب في أن يكثر بما ليس من نتائج قريحته ، شأنه الا ينحل غيره شعراً ويقتل خبره جحوداً حتى لا يجد له الرواة على شدة تحسبهم أترا

تحدث المؤلف عن القسم الثاني من قصيدة امرئ القيس وقال في ص ١٤٧
 « فهذا النحو من القصص الغرامي في الشعر فن عمر بن أبي ربيعة قد احتكره
 احتكاراً ولم ينازعه فيه أحد ، ولقد يكون غريباً حقاً أن يسبق امرؤ القيس الى
 هذا الفن ويتخذ فيه هذا الاسلوب ويعرف عنه هذا النحو ثم يأتي ابن أبي ربيعة
 فيقلده فيه ولا يشير أحد من النقاد الى أن ابن أبي ربيعة قد تأثر بامرئ القيس
 مع أنهم قد أشاروا الى تأثير امرئ القيس في طائفة من الشعراء في أنحاء من
 الوصف ، فكيف يمكن أن يكون امرؤ القيس هو منشيء هذا الفن من الغزل الذي عاش
 عليه ابن أبي ربيعة والذي كون شخصية ابن أبي ربيعة الشعرية ولا يعرف له ذلك ؟ »
 يقع تشابه بين شعرين فيدعي المؤلف أن الشعر المعزول الى المتقدم منحول :
 تحله بعض من تأثر بالشاعر المتأخر . واذا قلت : لماذا لا يكون الشاعر المتأخر
 اقتدى في ذلك الاسلوب أو الفن بالشاعر المتقدم ؟ قل لك : لو كان السابق الى
 هذا الفن امرؤ القيس لأشار أحد النقاد الى أن ابن أبي ربيعة تأثر بامرئ القيس
 وحيث لم يبلغه أن ناقداً أشار الى هذا التأثير كان القسم الثاني من « قنابك »
 منحولاً : تحله بعض المتأثرين بشعر عمر بن أبي ربيعة

الرواة يلقون هذا القسم من القصيدة على انه شعر امرئ القيس ، فإذا كان
 بينه وبين شعر عمر بن أبي ربيعة تشابه واضح فن مقتضيات هذا أن يعتقدوا أن
 امرؤ القيس سابق الى هذا الفن ، واذا أدركوا أن امرؤ القيس سابق الى هذا
 الفن فعدم إشارتهم الى تأثيره في عمر بن أبي ربيعة إنما يكون لذهول ونحوه ولا

يدل على انه احتمل في عهد ابن أبي ربيعة أو من بعده

تحدث المؤلف عن القسم الثالث من « قفانبك » وزعم أن اللغة تضطره الى أن يقف فيه موقف التردد وقال في ص ١٤٨ « فالظاهر ان امرأ القيس كان قد نبغ في وصف الخيل والصيد والسيول والمطر . والظاهر انه قد امتحدث في ذلك أشياء كثيرة لم تكن مألوفة من قبل . ولكن أقال هذه الأشياء في هذا الشعر الذي بين أيدينا ؟ أم قالها في شعر آخر ضاع وذعب به الزمان ولم يبق منه الا الذكرى وإلا جمل مقتضبة أخذها الرواة فنظموها في شعر محدث نسقوه ولفقوه وأضافوه الى شاعرنا القديم ؟ هذا مذهبنا الذي نرجحه » ثم قال « واكبر الظن ان هذا الوصف الذي نجلده في المعلقة وفي اللامية الأخرى فيه شيء من ربح امرئ القيس ، ولكن من ربحه ليس غير »

امرؤ القيس كان شاعراً مجيداً وصف الخيل والصيد والسيول والمطر ، واستحدث في ذلك أشياء كثيرة ، ولكنه قالها في شعر ضاع وذعب به الزمان وإنما بقيت منه الذكرى وجمل مقتضبة نظمها الرواة في شعر محدث وأضافوها اليه ! ! !

قال الرواة : إن امرأ القيس يعني نشأ في نجد ، فقال المؤلف لهم : هو يعني لم ينشأ في نجد ، قالوا : امرؤ القيس أجاد في وصف الخيل ونحوها ، فقال لهم : أجاد في وصف هذه الأشياء ولكن في شعر غير هذا الذي تضيفونه اليه ، ولا ندري لماذا اعترف بأن امرأ القيس مجيد وصف الخيل والصيد في حال أن الرواة لا يستندون في هذا الا الى الشعر الذي قال عنه : انه منحول ! وإذا انكر هذا الشعر الذي تنافله الرواة لم يكن مضطراً الى هذا الاعتراف الذي لا يزيد حديثه الا خيالاً والذي أوقفه موقفاً جهلاً يقول : إن هذا الشعر فيه شيء من ربح امرئ القيس ليس غير !

قرأ المؤلف - كما حكى في ص ١٣٨ - أن شاعراً يونانياً يقال له هوميروس قد تنقل في البلاد وأثقل الناس تاريخه بأشياء مزورة ، فأراد أن يقيسه بشاعر عربي ويقول في هذا الشاعر العربي ما قاله مؤرخو الآداب اليونانية في هوميروس فوق اختياره على امرئ القيس

فمؤرخو الآداب اليونانية لا يشكون الآن في أن شخصية هوميروس « قد وجدت حقاً ، وأثرت في الشعر القصصي حقاً وكان تأثيرها قوياً باقياً ولكنهم لا يعرفون من أمرها شيئاً يمكن الاطمئنان إليه ، وإنما ينظرون إلى هذه الأحاديث التي تروى كما ينظرون إلى القصص والاساطير لا أكثر ولا أقل (١) »

والمؤلف يريد أن يحاكي كلامهم في هوميروس ، فقال : أنه يرجح بل يكاد يوقن بأن امرأ القيس قد وجد حقاً . وبقي عليه ما قالوه من أن هوميروس أثر في الشعر القصصي حقاً ، فأراد أن يجعل لامرئ القيس تأثيراً في فن من فنون الكلام حتى يكون الشاعر العربي محاذياً للشاعر اليوناني حذو النعل للنعل ، ورأى نفسه قد ذهب إلى أن لغة امرئ القيس من هذه اللغة الأدبية بمنزلة لغة أجنبية فاكتفى بأن جعل لشخصية امرئ القيس تأثيراً في وصف الخيل ونحوها ، ولكن تأثيرها بالروح التي بقيت في جمل مقتضبة أخذها الرواة فنسقوها وأضافوها إليه ! ولم يحدثنا المؤلف عن هذه الجمل المقتضبة : هل وصلت إلى الرواة في لغتها البينية التي يعدها المؤلف بمنزلة لغة أجنبية أم جاءتهم في هذه اللغة الأدبية التي يسميها لغة قريش ؟ !

عرج المؤلف على القصيدة التي يروى أن امرأ القيس قالها في مباراة بينه وبين علقمة ، وهي « خليلي مرآني على أم جندب » وقال في ص ١٤٩ « نجزم نحن بأنها متحلة انتحالا »

خاض المؤلف في انتحال هذه القصيدة كأن الرواة أجمعوا على اضافتها الى امرئ القيس ، وقد سبقه طائفة الى انكارها ، ومن نشر رأي هذه الطائفة المرزباني في كتاب الموشح ^(١) حين ساق مباراة امرئ القيس وعلقمة ثم قال : « وقد روى هذا الحديث أيضاً ابن السكابي ، ورواه أيضاً عبد الله بن المعتمر وذكره فيما أنكر من شعر امرئ القيس »

وينبئك باختلاف الرواة في شأن هذه المباراة ان احمد بن عبيد يقول : كان ابن الجصاص وحامد برويان « ذهب من الهجران في كل مذهب » لامرئ القيس ، وكان المفضل يرويها لعلقمة ^(٢)

انتقل المؤلف الى الحديث عن علقمة فقال في ص ١٥٠ « فاما علقمة فلا يكاد الرواة يذكرون عنه شيئاً الا مفاخرته لامرئ القيس ومدحه ملكاً من ملوك غسان يبايئته التي مطلوها :

طحا بك قلب في الحسان طروب بعيد الشباب عصر حان مشيب

والا أنه كان يتردد على قريش ويناشدها شعره ، والا أنه مات بعد ظهور الاسلام أي في عصر متأخر جداً بالقياس الى امرئ القيس الذي مهما يتأخر ، فقد مات قبل مولد النبي ، والذي نرى نحن أنه عاش قبل القرن السادس وربما عاش قبل القرن الخامس أيضاً »

يقول الرواة : ان امرأ القيس كان معاصراً لعلقمة ، وانه كان في منتصف المائة السادسة عائشاً ، والمؤلف ينسك هذه المعاصرة ويرى أنه عاش قبل القرن السادس أو قبل القرن الخامس أيضاً

(١) ص ٣٠

(٢) شرح ابن الانباري للمفضليات ص ٧٦٥

شأن الباحث المستقيم ألا ينكر ما يقوله الرواة حتى يقدم بين يدي انكاره بينة ، والمؤلف لا يرغب في أن يأتي بينة ، كأنه لا يحتفل بتاريخ هذا الادب الى حد أن ينكر ما توارده عليه الروايات ، دون أن يثير حول هذا الانكار ولو شبهة يمكنه أن يسميها مستندا

انتقل المؤلف الى حديث عبيد بن الابرص وأخذ يذكر ما ألصق به من اساطير كاسم شيطانه وما له من أحاديث مع الجن ، وقال في ص ١٥١ «ولكن كل ما قرأ من أخبار عبيد لا يعطينا من شخصيته شيئاً ولا يبعث الاطمئنان الا في أنفس العامة أو أشباه العامة »

لعلك لا تجد تاريخ عصر أو تاريخ رجل خالصاً من أن يدخله الاختلاق ، سالمساً من أن تضاف اليه مزاعم انما تقبلها العامة أو أشباه العامة ، ولكن الذين أوتوا العلم والالمية في كل عصر هم الذين يتقدون الأخبار ويميزون الخيالات مما يجري على سنة الله في الخليفة . وقد نبه العلماء على كثير من هذه المزاعم ، وما كل من يحكي خبراً يعدم مطمئناً اليه ، قال الجاحظ في هذا الشأن « ولم أعب الرواية وإن عبت الايمان بها والتوكيد لمعانيها ، فما أكثر من يروي هذا الضرب على التعجب منه ، وعلى أن يجعل الرواية سبباً لتعرف الناس حق ذلك من باطله ^(١) »

ومن أخبار عبيد ما يقول صاحب الاغانى فيه « وهو خبر مصنوع يتبين التوليد فيه » ومنها ما عزاه الى شرقي بن القطامي وشرقي بن القطامي معروف بين أهل العلم والادب بأنه « كان كذاباً ^(٢) » وأنه « كان صاحب سمر ^(٣) » فما يروى

(١) كتاب الحيوان ج ١ ص ٨٦

(٢) الفهرست لابن النديم

(٣) طبقات الادباء لابن الانباري ص ٤٣

عنه إنما يطرح على بساط السمر ، ولا يأخذه الناس على أنه تاريخ صحيح . ومنها ما يرويه عن ابن السكلي ، وابن السكلي معدود فيمن لا يوثق بروايته ^(١) ، وقالوا : إنما هو صاحب سمر

فاهل العلم الذين يضيفون الى نباهتهم العلم بأحوال من يروي عنهم صاحب الاغانى هم أبعد الناس عن قبول هذا الذي يتحدث به عن عبيد

انصرف المؤلف للحديث عن شعر عبيد وأتى على قول ابن سلام في الطبقات لأنه لم يبق من شعر عبيد وطرفة الا قصائد بقدر عشر ثم قال في ص ١٥١ : « ولكنه يتحدثنا في موضع آخر أنه لا يعرف له الا قوله :

أفقر من أهله ملحوب فالتطيات فالذنوب

ثم يقول ابن سلام : ولا أدري ما بعد ذلك . ولكن رواة آخرين يروون هذه القصيدة كاملة »

يقول ابن سلام لا أعرف لعبيد الا قوله :

أفقر من أهله ملحوب فالتطيات فالذنوب

ومن المحتمل أن يكون معنى كلامه أنه لا يعرف له الا هذه القصيدة وأشار اليها بذكر طالعيها ، ثم هو لا يدري ما وراءها من الشعر المعزى اليه ، ومن المستبعد أن يقول ابن سلام : ان الرواة المصححين لم يحفظوا لعبيد وطرفة الا قصائد بقدر عشر ، ثم يقول : انه لا يعرف لعبيد الا هذا البيت الذي هو مطلع قصيدته

قال المؤلف في ص ١٥٢ « ويكفى أن تقرأ هذه القصيدة التي قدمنا مطلعها

لنجزم بأنها متحلة لا أصل لها . وحسبك أن يثبت فيها وحدانية الله وعلمه على نحو ما يثبتها القرآن فيقول :

والله ليس له شريك علام ما أخفت القلوب»

القصيدة غير منسوجة على وزن منتظم ، ولا يزيد العرب على أن يعدوه عيباً ، ويسمى بالزمل ، قال المرزباني في كتاب الموشح ^(١) « والرمل عند العرب كل شعر ليس بمؤلف البناء ، ولا يجدون فيه شيئاً إلا أنه عيب ، وقد ذكر الاخفش أنه مثل قوله :

أقفر من أهله ملحوب فالتقطيات فالذنوب »

وربما سموه « التخليع » قال قدامة بن جعفر في كتاب نقد الشعر ^(٢) « من عيوب أوزان الشعر « التخليع » وهو أن يكون قبيح الوزن قد أفرط قائله في تزحيفه » وضرب لهذا أمثلة منها قول عبيد :

والمرء ما عاش في تكذيب طول الحياة له تعذيب

وقال أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر في اختيار المنظوم والمتنوع يصف هذه القصيدة « لم يقل أحد في وزنها وعروضها ولا على مثالها إلا ذو الاصبع العدواني وما قاربها ولا دنا منها »

واعل المؤلف لا ينكر القصيدة من ناحية اختلال وزنها ، فانه سيدهشك في الحديث عن مهمل وبعد في أسباب انكاره لقصيدة « أليتنا بذى حسم » استقامة وزنها واطراد قافيتها

وأما بيت :

« علام ما أخفت القلوب »

فقد التقط مرغليوث آياتاً من هذا النوع وفي هذا المعنى وساقها في مقاله

المنشور في مجلة الجمعية الآسيوية المسلمة مستشهداً بها على أن هذا الشعر لم يصدر
عن العرب قبل الإسلام

وقد سبق القدماء الى نقد الشعر الجاهلي من هذا الوجه ، فاذا رأوا بيتاً فيه
شيء من روح القرآن أو احتوى معنى يختص بالإسلام ارتابوا فيه وذهبوا به
مذهب المنحول . أورد ابن قتيبة قصيدة لبيد ذكر أنه قالها قبل الإسلام ، وفي
آخر القصيدة :

وكل امرئ يوماً سيعلم سعيه إذا كشفت عند الإله المحاصل
ثم قال « هذا البيت يدل على أنه قيل في الإسلام ، وهو شبيه بقول الله
تبارك وتعالى « وحُصِّلَ ما في الصدور » أو كان لبيد قبل إسلامه يؤمن بالبعث
والحساب ، ولعل البيت منحول ^(١) » . وبيت :

هي الخمر تكنى بأُمّ الطلا كما الذئب يكنى أبا جعد
يعزى الى عبيد بن الأبرص ، وربما وجد في بعض النسخ من ديوانه ،
وقد ذهب المعري في رسالة الغفران الى أنه منحول فقال « والذي أذهب اليه
أن هذا البيت قيل في الإسلام بعد أن حرمت الخمر »

فالقدماء يعنون بنقد الشعر الجاهلي من هذه الناحية ، وحيث جاز أن تكون
القصيدة في أصلها ثابتة ، وأن التزوير إنما يقع في بيت منها أو أبيات يأخذون
الى المنحول ما دخلته الريبة ويندرون ما عداه معزوا الى صاحبه حتى يطلعوا له
على وجه من هذه الوجوه الدالة على التزوير

فبيت « والله ليس له شريك » إنما يحمل الاعتقاد بالآله وما يجب له من
صفة العلم ، ومن يسم أن عبيد بن الأبرص لم يكن من أصحاب هذه العقيدة فأقصى
ما يبني على هذا المعنى أن يكون البيت منحولاً ولا يسري حكمه الى القصيدة

(١) الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ١٥٣

بأسرها ، ولعل هذا البيت لم يتفق عليه رواة القصيدة فقد رويت في جمهرة أشعار العرب لابي زيد ولم يجي هذا البيت في روايتها

قال المؤلف في ص ١٥٣ « وقد رأيت من هذه الالممة القصيرة بهؤلاء الشعراء الثلاثة (امرئ القيس وعبيد وعلقمة) أن الصحيح من شعرهم لا يكاد يذكر ، وإن الكثرة المطلقة من هذا الشعر مصنوعة لا تثبت شيئاً ولا تنفي شيئاً بالقياس الى العصر الجاهلي »

لم يأت المؤلف في حديثه عن هؤلاء الشعراء الثلاثة بنتيجة زائدة على ما وصل اليه علماء الأدب من قبله ، وهو أن فيما يضاف اليهم من الشعر منحولاً كثيراً ، وسواء ألم بهؤلاء الشعراء اللممة قصيرة أم ألم بهم اللممة طويلة لا ينتظر منه أن يأتي الى شعر اتفق الرواة على صحته ويلقي اليك من فكره كلاماً يقنعك بأنه منحول ، تقول هذا بعد أن رأيته - فيما سلف - لا يكتب الا وهو ينظر الى كتاب أو مقال أو ذيل : وإذا خرج عنها فالى حرفة الكيد للحقيقة أو التاريخ

قال المؤلف في ص ١٥٣ « لا نستثنى من ذلك الا قصيدتين اثنتين لعلقمة الأولى * طحالبك قلب للحسان طروب * الثانية * هل ما علمت وما استودعت مكتوم *

فقد يمكن ان يكون هاتين القصيدتين نصيب من الصحة مع شيء من التحفظ في بعض أبيات القصيدة الثانية ولكن صحة هاتين القصيدتين لا ننس رأينا في الشعر الجاهلي ، فقد رأيت أن علقمة متأخر العصر جداً ، وأنه مات بعد ظهور الاسلام ، ورأيت أيضاً أنه كان يأتي قريشاً ويعرض عليها شعره »

إذا كانت القاعدة التي يقيم عليها المؤلف رأيه في صحة نسبة الشعر الجاهلي الى نائله أن يموت الشاعر بعد ظهور الاسلام ، وان يأتي قريشاً ويعرض عليها شعره ، فالاعشى مات بعد ظهور الاسلام ، وكان يأتي كل سنة سوق عكاظ ، ^(١) وذلك معنى اتيانه قريشاً وعرض شعره عليها ، والشماخ مات بعد ظهور الاسلام بل اعتنق الاسلام ، وقد كان بالطبيعة ينشد قريشاً شعره ، فلماذا لم يستثن المؤلف شيئاً من شعرهما وعدّهما في صدر كتابه ممن لا يعتمد على شعرهم في درس الحياة الجاهلية !

يقول المؤلف : وصحة هاتين القصيدتين لا تمس رأينا في الشعر الجاهلي . ولعله نسي - وأمثاله لا ينسون كثيراً - ما كتبه تحت عنوان الشعر الجاهلي واللهجات حين قال « من المعقول جداً ان تكون لكل قبيلة من هذه القبائل العدنانية لغتها ولهجتها ومذهبها في الكلام ، وان يظهر اختلاف اللغات وتباين اللهجات في شعر هذه القبائل الذي قيل قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة » ^(٢) « ومن المعروف ان عاتمة من بني تميم ، والقصيدتان اللتان استثناهما ورضي بقبولهما لا يخرجان عن هذه اللغة الادبية التي يسميها لغة قريش . فقبوله لهاتين القصيدتين ينقض أساس ذلك الفصل الذي وجد له من الحديث ما يملأ نحو عشر صفحات

(١) خزائن الادب ج ٢ ص ٢١١

(٢) في الشعر الجاهلي ص ٣٢

عمرو بن قبيصة - مهلهل - جليلة

تحدث المؤلف في هذا الفصل عن هذين الشاعرين وهذه الشاعرة ، فابتدأ بحديث عمرو بن قبيصة وتعرض للوجه الذي يذكرونه في تسميته بالضائم ثم قال في ص ١٥٥ « قال الرواة : ان ابن قبيصة عمر طويل وعرف امرأ القيس وقد انتهت به السن الى الهرم ، ولكن امرأ القيس أحبه واستصحبه في رحلته رغم سنه . قال ابن سلام : ان بني أقيش كانوا يدعون بعض شعر امريء القيس لعمرو بن قبيصة ، وليس هذا بشيء . وفي الحق أن هذا ليس بشيء ، فان هذا الشعر لا يمكن أن يكون لعمرو بن قبيصة كما لا يمكن أن يكون لامريء القيس فهو شعر محدث محمول »

يختلف الرواة الذين كانوا يلاقون أقواماً من كندة وأقواماً من قيس في أن هذا الشعر هل هو لكندى يقال له امرؤ القيس ، أم لقيسي يقال له عمرو بن قبيصة ، ويرجح النقاد من هؤلاء الرواة أنه لامريء القيس ، ونحن نعلم من سيرهم في نقد الشعر أنهم لا يرجعون نسبته الى شاعر على نسبته الى آخر الا نوجوه تعتمد في الترجيح . ولكن المؤلف يقول : ان هذا الشعر لا يمكن أن يكون لعمرو بن قبيصة ، كما لا يمكن أن يكون لامريء القيس ، واذا كان تاريخ الأدب يُبرئ مثل هذه الكلمة الساذجة فمن الجائز ان يأتي آخر ويقول : وفي الحق أن ما قاله المؤلف ليس بشيء ، فلا يلبث الادب أن يعود الى تاريخه القديم



أتى المؤلف بقصة عمرو بن قبيصة وقصيدته التي يعتز بها لعمه ثم قال في ص ١٥٧ « ونظن ان النظر في هذه القصة وفي هذه القصيدة يكفي ليقنع القارىء باننا امام شيء متحل متكلف لاحظ له من صدق »

القصة واردة في كتاب الاغانى ^(١) ولم يكن في سياقها ما يقتضي المبادرة الى انكارها ، كما أن طريق روايتها لا يبلغ من الشدة أن يفيد علماً أو ظناً قريباً منه ، فهي محتملة لأن تكون واقعة ، وروايتها أبو عمرو الشيباني ومؤرج ، وهذا يروونها عن جماعة كثيرة من قيس بن ثعلبة قبيلة عمرو بن قيس ، ولو كان السند بيننا وبين مؤرج متصلاً متيناً لكننا من صحة القصة على ظن قريب لأن مؤرجاً من يوثق بروايته ، وتلقيه لها عن جماعة من قبيلة عمرو يدل على أن القصة دائرة على ألسنتهم مستفيضة فيما بينهم

أما القصيدة فقد حكم المؤلف بانتحالها مستنداً الى أن فيها سهولة ولينا ، وإذا لم يكن يعرف من عمرو بن قيس إلا اسمه فما أدراه أنه لا ينظم في سهولة ولين ؟

تعرض المؤلف الى الشعر الذي يقال إن عمرو بن قيس أنشأه لما تقدمت به السن وجاوز التسعين وقال في ص ١٥٢ « وبزعم الشعبي ، أو من روى عن الشعبي أن عبد الملك بن مروان تمثل به في علته التي مات فيها » ثم ساق المؤلف الشعر في سبعة أبيات .

هذا مروي في كتاب الأغاني ^(٢) : أما قصة انشاء عمرو بن قيس للأبيات فرواها أبو الفرج عن ابن الكلبي ، وأما تمثل عبد الملك بن مروان بها في علته فرواه عن الهيثم ^(٣) بن عدي ، وما يقرؤه أهل العلم لهذين الراويين لا يلحقونه بالتاريخ الصحيح ولا يأخذ منهم مأخذ الظن الراجح ، وإذا حكوه فلائنه من أدب الشعر أو النثر

(١) ج ١٦ ص ١٦٤

(٢) ج ١٦ أخبار عمرو بن قيس

(٣) اجتمع المحدثون والادباء على وصفه بالكذب الظن اسان الميزان لابن حجر ج ٦

ص ٢٠٩ والبيان للجاحظ ج ٢ ص ١٠

عاد المؤلف يلجج بقصة حرب البسوس ولم ينس أن ينبهك على أنه غير
 صادق حتى 'يسلم بما يتحدث به الرواة من أمرها الطويل العريض ، ولكنه
 اعترف بأن خصومة عفيفة كانت بين القبيلتين ، وأن هذه الخصومة سفكت فيها
 الدماء وكثرت فيها القتلى ثم قال في ص ١٥٩ « على أن بعض الرواة كانوا
 يظهرون كثيراً من الشك فيما كانت تتحدث به بكر وتغلب من أمر هذه
 الحروب »

إذا كان المؤلف يعلم أن من الرواة من كان يظهر كثيراً من انشك في
 حديث هذه الحروب أفلا يكفك من غلوائه حين ينسب إلى الرواة باطلاق
 أنهم كانوا يقبلون ما يروى من أيام العرب أو أيام الناس على أنه جد من الأمور
 أولا يخفف من نزقه حين يسمي القول بأن في حرب البسوس توسيعاً نظرية له !
 حرب البسوس وردت في الجزء الرابع^(١) من كتاب الاغانى ونجد في
 مساقها ما ينبئك بأن القوم أعرف بطرق العلم وأرفع من هذه المنزلة التي يلصقهم
 بها المؤلف في شيء من الازدراء : نجد في مساقها بعد أن يذكر لك اسم الراوي
 - كلمة « يزعم » و « يزعمون » ونجد مع هذا قدراً صريحاً وانكاراً لبعض ما
 تحويه القصة من أخبار . وكيفما كان مسلحكم في هذه الاخبار فانه لا يليق بالمؤلف
 ان يباهي بنظرية دخول الوضع في حرب البسوس ، فقد سبقه الى هذه النظرية
 جرجي زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية^(٢)

ذكر المؤلف قول ابن سلام : ان العرب كانت ترى أن مهلهلا كان يتكثر
 ويدعى في شعره ، وزعم أن مهلهلا لم يتكثر أولم يدع وإنما تكثرت تغلب في

الاسلام وادعت، وقال في ص ١٦٠ « ولم تكشف بهذا الالتحال بل زعمت أنه أول من قصد القصيد وأطال الشعر . ثم أحست ما نحس الآن أو أحسه الرواة أنفسهم وهو أن في هذا الشعر اضطرابا واختلاطا فزعمت أو زعم الرواة أنه لهذا الاضطراب والاختلاط سمي مهلهلا لأنه هلهل الشعر . والهلهلة الاضطراب . ويستشهد ابن سلام على هذا بقول النابغة :

أتاك بقول هلهل النسيج كاذب

وليس من شك في أن شعر مهلهل مضطرب فيه هلهلة واختلاط »

شاعر نشأ في عصر جاهلي، ليس في البيئة التي عاش فيها عناية بالكتابة، وإنما ينقل حديثه وأشعاره الناس الذين شهدوا عصره ويتلقاها من بعدهم فمن بعدهم إلى عصر التدوين، وكل أهل العلم أو أشباه أهل العلم لا يفوتهم أن أخباراً هذا شأنها لا تخلو من إضافات أو إعطائها لونا غير لونها الموافق للحقيقة، ومن الذي لا يشعر بأنه يطمئن إلى أن قصيدة « السيف أصدق أبناء من الكتب » لأي تمام أكثر عما يطمئن إلى أن قصيدة « خليلي لا تستعجلا أن تزودا » لعمر بن قيس

وهذا ما دعا الثقات النبهاء من الرواة أن تقدوا تلك الأشعار من جهة نسبتها إلى قائلها، ولم يند على طريقه أثر الاختلاق ولم يلقوا في نفس الشعر ما ينبو به عن أن يكون لمن نسب إليه، روه على هذا الوجه، وتلقاه الناس عارفين بمبلغ هذه النسبة من قوة أو ضعف

وما ذكره المؤلف من أن مهلهلا مأخوذ من الهلهلة وهي الاضطراب شيء يقوله بعض الرواة، ويذهب آخرون إلى أن هذا الاسم مأخوذ من الهلهلة وهي رقة نسج الثوب ويقولون : سمي مهلهلا لأنه أول من رقق الشعر وتجنب الكلام الغريب الوحشي ^(١)، فهما روايتان، وقد نخير المؤلف منهما الرواية التي تساعد على أن يداعب القراء

هذا وقد نظر الرواة النباه في شعر مهلهل ولم يقبلوه مطوياً على ما فيه من مصنوع ، ونهبوا على هذا بكلمات عامة كقول الاصمعي « وأكثر شعره محمول عليه ^(١) » وتراهم ينقدون أحياناً بعينها كما قال الاصمعي أيضاً « ان هذا البيت الذي يروى لمهلهل مصنوع محدث وهو قوله :

انبضوا معجس القسي وأبرقنا كما نعد الفحول الفحولا

فقال اسحاق بن ابراهيم الموصلي : لم أر أكثر حفظاً وفهماً منه ، نعم ، هذا من قديم المولد ^(٢) »

وبلوغهم في نقد شعر مهلهل هذا المبلغ يجعلنا على ظن من أن هذا المقدار الذي يرويه اثقات لمهلهل بعيد عن أن يكون من المحمول عليه

قال المؤلف في ص ١٦١ « ويحسن أن نظهرك على شيء من شعر مهلهل لترى كما ترى انه لا يمكن أن يكون أقدم شعر قاله العرب » وساق قصيدة :

أليتنا بذى حُسم أنيري اذا أنت انتضيت فلاتحوري

ثم قال « أليس يقع من نفسك موقع الدهش أن يستقيم وزن هذا الشعر وتطرد قافيته وأن يلائم قواعد النحو وأسايب النظم لا يشذ في شيء ولا يظهر عليه شيء من أعراض القدم أو مما يدل على أن صاحبه هو أول من قصد انقصيد وطول الشعر ؟ أليس يقع في نفسك هذا كله موقع الدهش حين تلاحظ معه سهولة اللفظ ولينه وإسفاف الشاعر فيه الى حيث لا تشك أنه رجل من الذين لا يقدرُونَ الا على مبتذل اللفظ وسوقيه »

لا يعرف لانشاء الكلام الموزون بداية ولم يتفقوا في شاعر على أنه أقدم من نظم القصيد ، وقد اختلفوا في أول من أطال الشعر فادعت كل قبيلة لشاعرها أنه الأول « ادعت البمانية لامرئ القيس ، وبنو أسد لعبيد بن الابرص ، وتغلب لمهلهل ،

وبكر عمرو بن قبيصة ، والمرقس الأكبر ، وإباد لأبي دواد ، وزعم بعضهم أن
الأفوه الأودى أقدم من هؤلاء ، وأنه أول من قصد القصيدة هكذا يقول عمرو بن
شبة في طبقات الشعراء ، ثم قال « وهؤلاء النفر المدعى لهم التقدم في الشعر
يتقاربون . لعل أقدمهم لا يسبق الهجرة بمائة سنة أو نحوها » وإذا كانوا معترفين
بأن أصل نظم الشعر سابق على هؤلاء ، بقرون ، وكان الذي ادعى لمهلل إنما هو إطالة
الشعر ، لم يكن من الموقوع في دهشة أن يستقيم وزن ما يقوله مهملل وتطرد قافيته
وأن يلائم قواعد النحو وأساليب النظم ، بل الذي يقع في نفوسنا موقوع الدهش
أن يظعن في نسبة شعر إلى عربي قحّ بأنه مستقيم الوزن مطرد القافية ملائم لقواعد
النحو ! ولم يصف المؤلف أعراض الشعر لعمد أطالته حتى تنظر إلى هذه القصيدة
المعزوة إلى مهملل كيف لم تقم بها هذه الأعراض

يذهب المؤلف إلى زعم اصطناع القصيدة من ناحية سهولتها ولينها ، وهو
مدفوع بأنه لا يعرف مهمللا ولم يثبت له شيئا من الشعر صعباً خشناً حتى يتبين
أن هذا الشعر السهل اللين لم يكن من منظومه .

وأما ما رماها به من الاسفاف فكلمة هو قائلاً ، والقصيدة لا تفتق
بمقام شاعر بليغ ، وهذا الاصمعي يقول : لو قال مهملل مثل قوله : « أيلتنا بذي
حسم أنيري » : خمس قصائد لكان أفحلهم

قال المؤلف في ص ١٦٢ ولكننا لا نريد أن نترك مهمللا دون أن نضيف
إليه امرأة أخيه جليلة التي رثت كليلاً - فيما يقول الرواة - بشعر لا ندري أين استطيع
شاعر أو شاعرة في هذا العصر الحديث أن يأتي بأشده من سهولة وليناً وابتدالاً مع
أننا نقرأ للخنساء ولبلى الاخيلية شعراً فيه من قوة المتن وشدة الأسر ما يعطينا
صورة صادقة للمرأة العربية البدوية « وساق بعد هذا قصيدة جليلة في أحد
عشر بيتاً

قصة جليلة والأبيات التي سردها المؤلف واردة في كتاب الاغاني مروية عن شرقي بن القطامي ، واذا كانت روايتها تدور على شرقي فأهل العلم ينظرون اليها بمنزلة الاسرار ، ويأخذونها حرصا على ما فيها من حاية أدبية . وسواء علينا أوجد روايتها سند غير ابن القطامي أم لم يوجد فالتقصيدة ليست على ما يصف المؤلف من الابتذال فانك تجد فيها نظما محكما ومعاني سامية ، وأبياتها تختلف بحسب روايتها في المقدار وترتيب بعض الأبيات . وعلى أي حال كانت لا يصح لاستاذ الآداب أن يصف بالابتذال وضعف الاسر هذا الشعر :

يا قتيلا قوض الدهر به	سقف يئني جميعاً من عل
ورماني فقصده من كذب	رمية المصمى به المستأصل
هدم البيت الذي استحدثته	وسعى في هدم بيتي الأول
مسنى فقد كليب بلظى	من وراني ولظى مستقبلي
ليس من يبكي ليومين كمن	انما يبكي ليوم ينجلي
يشقى المدرك بالثأر وفي	دركي ثأري شكل المشكل
ليته كان دمي فاحتلبوا	دركا معه دمي من أكحلي

ولا ندري كيف غاب عن المؤلف أن يشفق على هذه الثكلى ويترك لها من هذا الشعر ولو ربحه ، فهلاً قال كما قال في قسم من « قفانك » : فيه شيء من ربح جليلة ولكن من ربحها ليس غير !

ولا عجب أن يتصور المؤلف أو بصورتاريخ العرب على غير وجهه الحق ، ولا عجب ألا يبصر ما في حقائق الاسلام من وضاعة وحكمة ، فانه أصبح غريباً عن العرب والاسلام ، والغريب - كما يقولون - أعمى ، وانما العجب من استاذ الآداب أن ينقد الشعر بما لا ينقده به ذوو الأذواق السليمة !

٤ عمرو بن كلثوم - الحارث بن حلزة

ابتدأ المؤلف بحديث عمرو بن كلثوم وذكر أنه أحيط بطائفة من الاساطير ، وحكى قصة مهمل في أمره وزوجته بواد ابنته ليلي التي يقال إنها أم عمرو بن كلثوم ، وحديث الهاتف الذي أنشده في منامه بيتين يوميء بهما الى أن ليلي مستلذقة يكون له شأن ، وأتى بما يزعم من أن أتيًا أتى ليلي وهي حامل بعمرو وأنها وقد مرت على ولادته سنة ، وينشدها في المرتين وهي نائمة شعراً ينوه فيه بشأن الجنين والرضيع .

هاتان القصتان من النوع الذي يتحدث به الناس في السمر ولا يذهبون به مذهب التاريخ الموثوق به ، فهما يناديان على أنفسهما بالاصطناع ولا سيما حين ترى صاحب الاغاني يرفع سندهما الى رجل من بني تغلب لم يذكر اسمه ^(١) ، فللمؤلف أن يشغل وقته بنقد هذا السخف متى كان غرضه تمرين الاطفال على نقد الاساطير ، أما الطلبة الذين يصلون الى أن يترددوا على الجامعة فأنهم عن هذا النقد المبذل السوقي لفي شغل

قال المؤلف في ص ١٦٥ « وسواء أكان عمرو بن كلثوم شخصاً من أشخاص التاريخ أم بطيلاً من أبطال القصص ، فإن القصيدة التي تنسب اليه لا يمكن أن تكون جاهلية أولاً يمكن أن تكون كثرتها جاهلية »
تردد المؤلف في أن المنحول من القصيدة جميعها أو كثرتها ، وسيذهب في ص ١٧٢ الى أنها منجولة بجمالها ، وهذا هو الذي يلتزم مع الدليل الذي يسميه دليلاً فنياً وهو اختلاف الالهجات ، فان القصيدة مصبوبة في لهجة هي

هذه اللهجة التي تماثل فيها أشعار البلغاء . ونحن نرجح أن تكون القصيدة جاهلية إذ ليس في ألفاظها أو معانيها ما يجعلها بموضع الريبة ماعدا اختلاف الروايات في بعض آياتها ومنظر في شأنه قريباً ، ونرجح أن تكون لعمر بن كلثوم لأن الرواة ينسبونها إليه ولم يقم في سبيل هذه النسبة ما يقطعها ، ويضاف إلى هذا أنا نجد في كتب الأدب آثاراً تدل على أن القصيدة كانت مستفيضة على السنة بنى تغلب كبارهم وصغارهم ، قال ابن قتيبة في كتاب الشعر والشعراء « وكان ابن كلثوم قام بها خطيباً فيما كان بينه وبين عمرو بن هند ، ولشغف تغلب بها وكثرة روايتهم لها قال بعض الشعراء :

ألهى بنى تغلب عن كل مكرمة قصيدة قالها عمرو بن كلثوم
يفخرون بها مذ كان أولهم بالرجال افخر غير مشوم »
وجاء هذا في كتاب الاغانى ^(١) أيضاً فقال أبو الفرج « وهو تغلب تعظمها جداً وبروياً صغارهم وكبارهم حتى هجوا بذلك ، قال بعض شعراء بكر بن وائل « ألهى بني تغلب » البيتين :

ويقولون بعد هذا : إنه كان قام بها خطيباً بسوق عكاظ ، وقام بها في موسم مكة ^(٢) . وهذه الآثار ليست بأقل قيمة من الأثر الذي أخذ به المؤلف في أن علقمة كان يتردد على قريش ويعرض عليها شعره .

فالقصيدة سالمة من دواعي الريبة ، والرواة يشهدون بانها لابن كلثوم ، وهذه الآثار تدل على أنها كانت مستفيضة على السنة بنى تغلب ، فهي لعمر بن كلثوم لا تخرج عن حوزة حتى يقيم مرغليوث ، أو حتى يقيم المؤلف على اصطناعها بينة

ساق المؤلف قصة قتل عمرو بن كلثوم لعمر بن هند وما يذكره بعض

الرواية في سبب هذا التمثل ، وقال في ص ١٦٦ « أليس هذا لونا من الاحاديث التي كان يتحدث بها القصاص بتمددونها من حاجة العرب الى المفاخرة والتنافس ، بلى اقصيدة عمرو بن كلثوم نفسها نوع من هذا الشعر الذي كان ينتحل مع هذه الاحاديث »

القصة التي حكاهما المؤلف جاءت في كتاب الاغاني ^(١) مروية عن ابن السكابي عن شرقي بن القطامي ، واذا كان هذا مبلغها من الرواية فهي لا تعدو أن تكون من الاسمار ، وأهل العلم لا يدخلون مثل هذا في التاريخ الموثوق به ، وقد رواها بعض شراح المعلقات عن أبي عمرو الشيباني أيضاً ، وهي بعد هذا محتملة لان تكون واقعة ، بل الظاهر أن أصلها وهو قتل عمرو بن كلثوم لعمرو ابن هند كان أمراً واقعا ، فان هذه الحادثة كانت مذكورة في عهد جرير والاخلط وأشار اليها الاخلط في قوله :

أبني كليب ان عمي اللذا قتل الملوكة فككا الاغلال

ولم يمض وقتئذ على عهد عمرو بن كلثوم وعمرو بن هند الا نحو مائة سنة وقتل ملك كعمرو بن هند واقعة عظيمة شأنها أن يبقى ذكرها دائراً في النوادي مستفيضاً على الألسنة ولا يتضال في هذه المدة الى أن يكون أمراً منسيا حتى تدعيه تغلب لاحد عظمائها بالباطل ثم لا يقوم بالانكار عليها خصمها الذي هو أحرص الناس على ألا يكون لها أثر من فخر ، وأبعد من هذا أن يموت ذلك الملك حتف أنفه وتزعم تغلب أنه مات قتيلاً وأن قاتله أحد زعمائه . وحيث لم يقم وجه للرية في أصل القصة وهو قتل عمرو بن كلثوم لعمرو بن هند عرج عليه العلامة ابن خلدون في تاريخه ^(٢) فقال في الحديث عن عمرو بن هند « فكك به

(١) ج ٩ ص ١٨٢

(٢) ج ٢ ص ٣٠١

في رواق بين الحيرة والفرات عمرو بن كلثوم سيد تغلب ومنهوا حياهه «
ومن يسم أن تلك القصة المفصلة لاتأخذ الخان المعتقد به في التاريخ لايلازمه
أن يذهب في القصيدة التي يرويها الثقة من النباء الى أنها مصطنعة ، فان الباحث
بجد لا يعتمد الى الخبر يرد عن الرجل من طريق واهية ويالحق به خبراً آخر لم
يدخل عليه من هذا الطريق

ذكر المؤلف شك الرواة في بعض قصيدة عمرو بن كلثوم واختلافهم في
بعض أياتها
وقال في ص ١٦٦ « وأولئك وهؤلاء ، لا يختلفون في إنطاق عمرو بن عدي
بالبيتين :

صدت الكأس عنا أم عمرو وكان الكأس مجراها المينا
وما شمر الثلاثة أم عمرو بصاحبك الذي لاتصبحينا «

من الرواة من لم ينطق بهذين البيتين عمرو بن عدي وهو من يعزوهما الى عمرو
ابن معدى كرب أحد الشعراء المخضرمين المتوفى في آخر خلافة عمر رضي الله
عنه ، ذكر صاحب الاغاني البيتين وقال « قد زعم بعض الرواة أن هذا الشعر
لعمر بن معدى كرب » وساق على هذا ما يرويه الهيثم بن عدي عن ابن عباس
من أن « هذا الشعر لعمر بن معدى كرب في ربيعة بن نهر اللخمي ^(١) »

ومن الرواة من يرجح أن يكونا لعمر بن عدي ويقول : ان ابن كلثوم
أدخلهما في قصيدته ^(٢) . وسواء أ كان البيتان لابن عدي وأدخلهما ابن كلثوم
في قصيدته أم نحلها ابن كلثوم بعض الرواة ، فان ورودهما في القصيدة وشأنهما

(١) ج ١٤ ص ٧٣

(٢) خزنة الادب ج ٣ ص ٤٩٨

ظاهر لا يسري الى سائر القصيدة بالاصطناع ، وربما كان نقدهما من دلائل صحة ما لا يختلف الرواة في أنه لعمر بن كلثوم

قال المؤلف في ص ١٦٧ « وستجد فيها آياتاً تمثل إباء البدوي للضميم واعتزازه بقوته وبأسه كقوله :

ألا لا يجهان أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

قلت : إن هذا البيت يمثل إباء البدوي للضميم . ولكنني أسرع فأقول : انه لا يمثل سلامة الطبع البدوي واعراضه عن تكرار الحروف الى هذا الحد الممل :

ألا لا يجهان أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

فقد كثرت هذه الجملات والهاءات واللامات واشتد هذا الجهل حتى مل من الذي يقرأ هذا البيت ويجد له في النطق عسراً أو في الذوق ثقلاً أو في النفس مللاً ؟ إن هذا البيت سهل على اللسان خفيف على الذوق طريف في النفس ، والتكرار في ذاته لا يخلدش وجه الفصاحة ، وإنما مرجعه الذوق السليم فهو الذي يقضي بسوء أثره أو حسن موقعه من الكلام ، وقد بسط البحث وحققه على هذا الوجه الشيخ عبد القادر الجرجاني في دلائل الاعجاز ، وضرب أمثلة للتكرار الذي لا يمس فصاحة الكلام ، ومن هذه الأمثلة :

وجهل كجهل السيف والسيف منتضى وحلم كحلم السيف والسيف مغمد

ولعل بعض أشياع المؤلف يذهب الى أن من لم يرم هذا البيت بقلة الفصاحة فذوقه غير سليم ، فنقول لهم : اقرأوا البيت خالية أذهانكم من كل ما قاله صاحبكم فيه ، ثم انظروا ماذا ترون !

نحن نعلم أن الذوق هو الذي يستفتى في شأن التكرار ولهذا لم نعب قول

المؤلف في ص ٨ « أن أجيبك على هذا السؤال ، بل أنا لا أكتب ما أكتب
الا لأجيبك عليه ، ولأجل أن أجيبك عليه إجابة مقننة يجب ،

ولو فرضنا أن التكرار في البيت ثقیل معیب ، فمن الذي يقول : إن العربي
القح لا يکبو في بيت من الشعر بحسبه خفيفاً على الذوق وهو على الذوق ثقیل ،
فالمؤلف يزعم أن القصيدة مصطنعة والبيت غير فصیح . ولا ينازع في أن منشئها
عربي فصیح فالعلة التي يذكرها في نظم العربي لهذا البيت المكروه يصح لنا
أن نذكرها حين ننسب الشعر لابن كثوم ، ولا أحسبه يقول : ان صانع القصيدة
أنى بهذا البيت غير الفصیح نكایة بابن كثوم

ولو فرضنا أن التكرار في البيت مكروه وان العربي القح لا يخونه ذوقه
فيقول ما تنبؤ عنه الاذواق السليمة ، لكان من المعقول أن يحكم باصطناع البيت
وحده ولا يسري حكمه الى القصيدة بجملة

قال المؤلف في ص ١٦٧ « ومهما يكن من شيء ، فان قصيدة ابن كثوم هذه
من رقة اللفظ وسهولته ما يجعل فهمها يسيراً على أقل الناس حظاً من العلم باللغة
العربية في هذا العصر الذي نحن فيه . وما هكذا كانت تتحدث العرب في منتصف
القرن السادس للمسيح وقبل ظهور الاسلام بما يقرب من نصف قرن . وما هكذا
كانت تتحدث ربيعة خاصة في هذا العصر الذي لم تسد فيه لغة مضر ولم تصبح
فيه لغة الشعر . بل ما هكذا كان يتحدث الاخطل التغابي الذي عاش في العصر
الاموي أى بعد ابن كثوم بنحو قرن وقرأ هذه الايات وحدثني أنطمئن الى
جاهليتها » وساق المؤلف نحو اثنين وثلاثين بيتاً من معلقة ابن كثوم وقال « أمن
من هذه القصيدة وأرصد قصيدة الحارث بن حلزة »

شأن الباحث الذي يريد نفي قصيدة عن عصر ويذهب الى نفيها من ناحية

مخالفتها لأسلوب ذلك العصر أن يشرح هذا الأسلوب ويرسم صورته في أذهان طلابه ويقيم البيئة على أن هذه الصورة صادقة ، هكذا يفعل الباحث المستقيم ، ولكن المؤلف ينفي قصيدة « ألا هتي » عن منتصف القرن السادس للمسيح ، يزعم أن العرب أوريعة ما كانت تحدث هكذا ، ولم يخطر على باله أن يقول كلمة تصور طريقة الحديث في ذلك العهد وثبت أن هذه السهولة لا تطوع بها السنهم في حال

نحن والمؤلف في عدم معرفة طرز حديث ذلك العهد على سواء ، وليس بين أيدينا سوى هذا الشعر الذي يقول الرواة : انه مما تحدث به ربيعة في منتصف القرن السادس للمسيح ، وليس من أدب البحث أن تقول لهم : هذا لا يشبه حديث ربيعة في ذلك العهد الا أن نعرف من طريق آخر كيف كان شعراء ربيعة يتحدثون



حكى المؤلف قصة الخارث بن حلزة مع عمرو بن هند وإلما أنه معلقته بين يديه وجاء في خلال القصة أنه اعتمد على قوسه وارتجى هذه القصيدة ، ثم قال في ص ١٧٠ « ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة ترى أنها ليست مرتجلة ارتجالاً وإنما هي قصيدة نظمت وفكر فيها الشاعر تفكيراً طويلاً ، ورتب أجزائها ترتيباً دقيقاً » .

انتقاد المؤلف الى هذا النقد بيد جرجي زيدان حيث قال في تاريخ آداب اللغة العربية ^(١) : « يزعمون أنه قالها ارتجالاً ، وذلك بعيد لأنه ذكر فيها عدة من أيام العرب غير ببعضها بني تغلب تصرّحاً ، وعرض ببعضها لعمرو بن هند ، فهي من قبيل الملاحم في وصف الوقائع »

ونقد جرجي زيدان هذا الذي اقتدى على أثره المؤلف إنما يجيء على

الرواية التي تقول : انه ارتجلها - ارتجالا ، ولكنك تقرأ القصة في شرح ابن
الأنباري المعلقات فتجد فيها ما هو صريح في أنه لم يرتجلها - كما تقول تلك
الرواية - بين يدي عمرو بن هند ارتجالا ، تقرأ في ذلك الشرح : « وقال الحارث
ابن حلزة لقومه : إني قد قلت خطبة فمن قام بها ظفر بحجته وفلج على خصمه ،
فرواها ناساً منهم ، فلما قاموا بين يديه لم يرضهم ، فحين علم أنه لا يقوم بها أحد
مقامه قال لهم : والله إني لا أكره أن آتي الملك فيكلمني من وراء سبعة ستور
وينضح أترى بالماء إذا انصرفت عنه ، غير آتي لا أرى أحداً يقوم بها مقامى
فأنا محتمل ذلك لكم »

فهذه الرواية تنفي أن يكون الحارث ارتجل القصيدة بين يدي عمرو بن هند
وليس فيها ما يدل على أن القصيدة مقولة في غير تفكير وأناة

قال المؤلف في ص ١٢٠ « وليس فيها من مظاهر الارتجال الا شيء واحد
هو هذا الاقواء الذي تجده في قوله :

فلكننا بذلك الناس حتى ملك المنذر بن ماء السماء

فالقافية كلها مرفوعة الى هذا البيت ، ولكن الاقواء كان شيئاً شائعاً حتى
عند الشعراء الاسلاميين الذين لم يكونوا يرتجلون في كل وقت »

لم يتفق الرواة على هذا البيت من القصيدة ولم يأت في النسخة التي كتب
عليها التبريزي ، ولا النسخة التي كتب عليها ابو عبد الله الزوزني وإنما هو شيء
برويه الأصمعي عن حرد بن المسمي ، حكى ابن الأنباري في شرح المعلقات
عن الأصمعي انه قال « انشدني هذا البيت حرد بن المسمي ، وقال :
لا يضره اقواؤه ، قد أقوى النابغة في قصيدته الدالية ، وعاب عليه أهل المدينة
فلم يغيره »

قال المؤلف في ص ١٧١ « نقول : ان قصيدة الحارث امتن وارضن من قصيدة ابن كلثوم . وقد نظمنا في عصر واحد ، إن صح ما يقول الرواة ، فهما مسوقتان الى عمرو بن هند ، فاقرا هذه الايات للحارث وقارن بينها في اللفظ والمعنى وبين ما قدمنا لك من شعر عمرو » وساق المؤلف من القصيدة ثمانية آيات اولها :

ملك أضرع البرية لا يو جد فيها لما لديه كفاء

ثم قال « وانظر الى هذه الايات يعبر فيها الشاعر تغلب باغارات كانت عليهم لم ينتصفوا لانفسهم من أصحابها » وساق تسعة آيات اولها :

اعلينا جناح كندة أن يف نم غازيهم ومنا الجزاء

ثم قال « فانت ترى أن بين القصيدتين فرقا عظيما في جودة اللفظ وقوة المتن وشدة الأسر ، على ان هذا لا يغير رأينا في القصيدتين ، فنحن نرجح أنهما متحلتان ، وكل ما في الأمر ان الذين كانوا ينتحلون كانوا كالشعراء أنفسهم يختلفون قوة وضعفاً وشدة ولينا »

الذي يعد الى قصيدتين مما يعزى الى الجاهلية ويتحدث في تزويرها شأنه لا يدخل في بحث سهولة النظم ومثاته الا اذا قرر للشعر الجاهلي خطة من هاتين الخطين ، ثم يسقط القصيدتين من ناحية مخالفتها للخطة المعهودة في شعر الجاهليين ، وقد نفى المؤلف قصيدة عن عمرو بن قيشة ، وأخرى عن مهلهل ، وثالثة عن جليلة ، واستعان على هذا النفي بما في هذه القصائد من سهولة ولين ، وكنا حسبنا ساعدنا أن ميزة الشعر الجاهلي في نظره أن يخرج في رصانة ومثانة ، وعندما انتقل الى الحديث عن قصيدة الحارث بن حنظلة وأخذ ينعته بالرصانة والمثانة سبق ظننا الى أنه سيكشف عنها بأسه ويدعها لصاحبها كما سمحت نفسه بان ترك قصيدتين

« طحا بك قلب » و « هل ما علمت » لعلمة ، وما لبثنا أن اقلب على تلك
 الرصانة والمتانة وساقها مساق السهولة واللين ، وقال : الرصين اللين كالسهل اللين
 كلاهما منحول ليس من الجاهلية في شيء !

يعطى ويمنع لا بخلا ولا كرما وإنما خطرات من وساوسه
 وإذا كانت المتانة كاللين لا تحمي الشعر من الرمي بالزوير ، فما هو الداعي
 الى المقايسة بين القصيدتين من هذه الناحية ؟ لا يبقى لهذه المقايسة وجه سوى أن
 المؤلف يريد أن يريك شاهداً على أنه يتقد الشعر ويستطيع أن يميز بينه من خشنه



طرفة بن العبد = المثلث

حكى المؤلف قصة طرفة والمثلث وما جرى لهما مع عمرو بن هند ، وأقبل يتحدث عن طرفة ويعيد قول ابن سلام في طرفة وعبيد : إنه لم يبق من شعرهما الا قصائد بقدر عشر ، ورجع يذكر ما حمل عليه عبارة ابن سلام من انه لا يعرف لعبيد الا بيتاً واحداً ، ثم قال في ص ١٧٤ « فاما طرفة فقد عرف له المطولة وروى مطلعها هكذا :

لخولة اطلال بركة نهمد وقفت بها أبكى وأبكى الى الغد »

مطلع هذه القصيدة ورد بروايتين : احدهما هذه التي اختارها ابن سلام ، وثانيتهما رواية الاصمعي وهي :

لخولة اطلال بركة نهمد يلوح كباتي الوشم في ظاهر اليد

ومن شراح المعلقات من يتعرض للروايتين ويتناولهما بالشرح واحدة بعد أخرى ، وقد عرفت أن اختلاف الروايات في بعض أبيات القصيدة لا يساعدك على أن تتخذ دليلاً أو شبهة بالدليل على أن نسبة هذا الشعر الجاهلي مزورة ، وقصارى الارتياب أو الانكار أن يمس القصيدة في موضع الاختلاف ولا يتعداه الى ما لا خلاف فيه

قال المؤ في ص ١٧٤ « وান্ত اذا قرأت شعر طرفة رأيت فيه ما ترى في أكثر هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين ، ولا سيما المضرين منهم ، من متانة اللفظ وغرابته أحياناً ، حتى لتقرأ الايات المتصلة فلا تفهم منها شيئاً دون

أن أن يستعين بالعاجم. وإنما لا تلازم أن هذا الشعر أشبه بشعر المضيق من معناه
 يشترط اليقين. وقد ذكر أن العربيين يتفقون في العبارة التي تبلغ الانفاف وأنه
 لا يفتنى من شعرهم إلا قصيدة الجارث بن حازم. ثم قال « فكيف أشد طريقة
 عن شعراء ربيعة جميعاً فقوي منته واشتد أمره وأثر من الإغراب ما لم يؤثر
 أصحابه ودنا شعره من شعر المضيق »

الالفاظ التي يتألف منها شعر طريقة واردة في كلام غيره من منظوم العرب
 ومنثورهم. وورودها في غير شعر طريقة دليل على أنها مأخوذة الاستعمال لذلك
 العهد، وإذا كانت حروفاً عربية وكانت من قبيل ما يأخذ به الفصحاء أشعارهم
 وخطيبهم، لم يكن دخولها في شعر طريقة مستنكر، كما أن أخذها في القصيدة مواقع
 متقاربة وهي من الالفاظ العربية الصريحة لا يثير في نفس الناظر رية وإن لم يكن
 استعمالها في الخطابات أو المنشآت الأدبية كثرة استعمال السيف والرمح، والعلم
 والجهل، والتلبس واللسان، والسماء والأرض، فما يجيء في شعر طريقة من هذه
 الإيئات التي يستعين على فهم بعض كلماتها بالعاجم كقوله :

أمرن كالأراج الاران نصائبها على لأجب كأنه ظهر بوجد

قد كان خطابها موجهاً إلى قوم يفهمونها لأول ما يسمعونها كما يفهم الناس
 اليوم قوله :

إذا القوم قالوا من قى غللت أتى عذيت فلم أكسل ولم أتبدل
 ولا تنكر مع هذا أن توصف الكلمة في عهدهم بالقرابة حيث لا تكون كثيرة
 الدوران في مجاوراتهم، أو حيث تكون لغة قبيلة لم تتداولها الفصحاء من معاني
 القتال فيخفى فيها على كثير من العرب أنفسهم

ولا يمتنع بعد هذا سوى النظر في اختلاف شعر الأمامية حيث يغيب
 بعضهم في شعره إلى السهولة فيجوز من الكلمات الكثيرة الدوران في منشآت

الفصحى، ومحارراتهم، ويذهب آخرون الى أن يدخلوا في نسجه شيئاً من هذه
الكلمات الغريبة قليلاً أو كثيراً

لأنظر الى الشعر في صدر الاسلام أوفي عهد الدولة الاموية أو حين اخذت
اللغة حياة غير حياتها الفطرية ، فإن اختلاف الشعراء لهذه العصور في سهولة
الالفاظ وغرابتها غنى عن إقامة الشاهد والمثال ، بل لاندب بالقاريء مذهب
الاسهاب فنسوق اليه شواهد من الشعر الجاهلي الذي قال عنه المؤلف : إنه منتحل
انتحالاً . وإنما ننظر في الشعر الجاهلي الذي عفا عنه المؤلف ولم يجعل على الناس
من حرج في أن يضيفوه الى قائله الجاهلي الصريح

قد كف المؤلف يده في فعل سلف عن قصيدتين للقمعة ورفع من قلبه
الشك فيها وأنت حين تقرأهما تجد فيهما سهولة شعر مهمل وامرأة أخيه جليلة
وعمر بن كاثوم وتجدد بقول في البائية :

منعمة ما يستطيع كلامها على بابها من أن تزار رقيب
إذا غاب عنها البعل لم تفش سره وترضى آياها البعل حين يؤوب
فإن تسألوني بالنساء فأنني بصير بادواء النساء طيب
يردن نراء المال حيث علمته وشرخ الشباب عندهن عجيب
ولو كنا نتحدث الى غير ذي أذواق سليمة ونستطيع الاغضاء عن الحقيقة
لرمينا القول كما يرميه المؤلف وقلنا في هذه الايات مع السهولة إسفاف
وتجد في هاتين القصيدتين الايات أو الاشطار المشبعة بالغرابة كقوله في
الميمية :

سقى مذائب قد زالت عصيفتها حدورها من آبي الماء مطموم
وقوله :

بظل بالحنظل الخطبان ينقفه وما استطف من التثوم مخدوم

وقوله :

إذا تزغم من حافاتها ربع حنت شغاميم في حافاتها كوم

وقوله :

« جلدية كافان الضحل علىكوم »

وقوله في البائية :

« له فوق أصواء المتان علوب »

فإن كان الجاهلي لا ينظم الشعر سهلاً ففي شعر علقمة ما يفهمه السوقة حين يجري على لسان المارّ في قارعة الطريق . وإن كان الجاهلي لا ينظمه غريباً ففي شعر علقمة ما لا يفهمه طالب العلم إلا أن يستعين عليه بمثل لسان العرب أو القاموس . وإن كان الجاهلي لا يأخذ في شعره بالسهولة تارة وبالغربة أخرى ففي شعر علقمة السهل اللين وفيه ما لا يفهمه المؤلف إلا أن يستعين عليه بالمعاجم

قال المؤلف في ص ١٧٥ « وانظر في هذه الايات التي بصف بها الناقة :

وانى لامضى الهم عند احتضاره بعوجاء مرقال تروح وتفتدي »

وسرد ستة أبيات بعدها ثم قال : « وهو يمضي على هذا النحو في وصف

ناقته فيضطرنا الى ان نفكر فيما قلناه من قبل من أن أكثر هذه الاوصاف أقرب

الى أن يكون من صنعة العلماء باللغة منه الى أي شيء آخر »

دعوى أن هذا الشعر من صنع علماء اللغة ليس بالمستحيل الذي يابى العقل

في كل حال ، ولكنه لا يزال في رأينا بعيداً ولا سيما حيث لم يشده المؤلف برواية

أو رأى يجعل نظم طريقة لهذا الشعر شيئاً نكراً

اللفظ والاسلوب عربي فصيح ، ووصف العرب للناقة والفرس في أشعارهم

سنة جارية ، وتفاوت أبيات القصيدة في السهولة والغربة معروف في كثير من

أشعار الجاهليين والاسلاميين . اذاً لا غرابة في أن تكون هذه الايات الواردة
في وصف الناقة اطرفة بن العبد

قال المؤلف في ص ١٧٦ « ولكن دع وصفه للناقة واقرأ :
ولست بحلال التلايع مخافة ولكن متى يستزفد القوم أرفد »
وسرد بعده ثمانية أبيات من القصيدة ، وأثنى على هذه الايات من ناحية
نسجها ، وقال « وامنض في قراءة القصيدة فستظهر لك شخصية قوية ومذهب
في الحياة واضح جلي : مذهب اللهو واللذة يعتمد اليهما من لا يؤمن بشيء بعد
الموت ولا يطمع في الحياة الا فيما تتيح له من نعيم برى من الائم والعار على
ما كان يفهمها عليه هؤلاء الناس :

وما زال تشرابي الخور ولذتي وبيعي وانفاقي طريفي ومتدي
وتلا بعد هذا البيت ثمانية أبيات من القصيدة ، ونفى عن هذه الايات ان
تكون متكلفة أو منتحلة أو مستعارة ، وأخذ يتحدث عنها في هيئة الطائر فرحا
من وقوعه عليها ، وذكر أن فيها شخصية « ظاهرة البداوة واضحة الاتحاد بينة
الحزن واليأس والميل الى الاباحة في قصد واعتدال » وأثنى يتحدث عن صاحب
هذه الشخصية ووصفه بالصدق في يأسه وحزنه ومياله الى هذه اللذات ثم قال
« وانما الذي يعني ان هذا الشعر صحيح لا تكلف فيه ولا اتحال وأن هذا
الشعر لا يشبه ما قدمنا في وصف الناقة ولا يمكن أن يتصل به ، وان هذا الشعر
من الشعر النادر الذي نعتبره من حين الى حين في تضاعيف هذا الكلام الكثير
الذي يضاف الى الجاهليين ، فنحس حين نقرؤه انا نقرأ شعراً حقاً فيه قوة
وحياة وروح »

أخذت المؤلف لوقوعه على هذا الشعر هزة ارنياح فاطلق قلمه في وصفه

وتقريبه كأنه المثل الأعلى لما تجود به القرائح وبدع تنسيقه البيان المعروف في سنة البحث أن الكاتب اذا دعاء الموضوع الى التعرض لمثوره أو منظوم وجدته يتناول الحديث عنه من الناحية الملائمة لهذا الموضوع ، وبذلك نفسه عن أن يأتيه من ناحية لا تلتقي مع البحث في سبيل . والمؤلف لا يأخذ بهذه السنة على الرغم من استنارتها ودلائها على رسوخ الكاتب في العلم الذي يبحث فيه

يفتحك هذا المؤلف بالحديث عن الشعر الجاهلي في حياة الباحث المخلص فتظن به خيراً وتلقى اليه سمعك وأنت شبيد ، ثم لا يلبث في البحث بضعة أسطر حتى يخرج بك الى أن يقضي حاجة أخرى ، وما دي الاطن في هداية أو تشويه حقيقة أو ارتياح للخروج عن فضيلة

يتحدث المؤلف في هذا الفصل عن شعر طرفه من ناحية نسبة هذا الشعر اليه : حتى وصل الى أبيات « فما زال تشرابي الخمر ولذتي » وكان نظام البحث يقضي عليه أن يخوض في هذه الايات من الجهة المتصلة باضافتها الى طرفه وليكنه لم يمالك أن نبذ الموضوع وراء ظهره وأقبل يتحدث عن مذهب اللهو والمزلة وعما في هذا الشعر من شخصية واضحة الاتحاد وما فيه من اباحة قال عنها : انها مقتصدة معتدلة ، وجعل يصف صاحب هذه الشخصية بأنه صادق في ميله الى هذه اللذات التي يؤثرها ، وأسف اذ لم يعثر على مثل هذا الشعر فيما يضاف الى الجاهليين الا نادراً ، ولاعجابه بما في هذا الشعر أخذ بمشوعليه المدح بل فيه ويقول لك : إنه شعر حق فيه قوة وحياة وروح . ولم يكنه ان يتسلل من مقام البحث الى الحديث عن اللهو والمزلة والاتحاد فصاح قائلاً لك وهو في نشوة من هذا الحديث « وليس يعني أن يكون طرفه قائل هذا الشعر » يقول هذا وهو لم يسق الايات الا بمناسبة البحث في أن طرفه قال هذا الشعر او لم يقله

خادمهم المؤلف لقلبه العذار فطرب في حديث الالحاد والاباحة ما شاء ثم قال في
 حرجي ١٧٧٨ « واذاً فاننا أرحح أن في هذه شعراً صنعه علماء اللغة هو هذا الوصف
 الذي قلنا بعضه ، وشعراً صدر عن شاعر حقا هو هذه الابيات وما يشبهها
 ونوالتنا من أن يكون في هذه الابيات نفسها مادم على الشاعر دسا وانتحل
 النفاق لانه فانا صاحب القصيدة فيقول الرواة : انه طريقة . ولست أدري أهو
 طريقة ام غيره ؟ بل لست أدري أجاهلي هو ام اسلامي ؟ وكل ما أعرفه هو انه
 لشاعر بدوي ملحد شك »

« يجوز في حق الملحد متى كان بدوياً ان يصف الناقة على نحو وصفها في قصيدة
 « بقوله اطلال » فليس بالبعيد أن تكون أبيات الالحاد والاباحة صادرة من القريحة
 التي وصفت الناقة ، وقد قال الرواة : إن هذا الملحد الذي وصف الناقة يقال
 له طريقة بن العبد ، وقد رأينا هؤلاء الرواة يتحدثون عن شعره حديث المجد في
 بحته ، فقالوا : إن الصحيح منه قليل ، وأنكروا بعض قصائد طرحت عليه كقصيدة :
 « تكاشرتني كرهاً كأنك تاصح وعينك تبدي أن صدرك لي جوة
 فقد تقدوها ونفوها عنه وقالوا : إنها لا تدخل في مذهبه ولا تقاربه ، (١)

« وجروا على هذا السبيل في أبيات تضاف الى هذا الشاعر ، كبيت :
 « أسد بين مال ألم تلهوا وذو الرأي مها يقل يصدق
 فقد حقق أنها مصنوعة على طريقة وانما هي لبعض العباديين (٢)

« والقوا على هذه المعلقة نظراً خاصاً فدلو على موضع اختلاف الروايات
 وفتحوا على ما جاء زائداً في رواية كبيت :

جمالية وجذابة، تردى كاتبها سفنجة تبرى لازعر أربد

وروا لنا ما يدل على أن هذه القصيدة كانت معروفة في الجاهلية ومنظوراً إليها
بمعين الأ كبار والاعجاب ، وهو أن عدة من شعراء الجاهلية عارضوها فما أتوا
بمثليها ولا شبيها (١)

فبلغهم في نقد شعر طرفة هذا المبلغ يبعدنا عن قبول هذا الذي يزعمه
المؤلف ، ويخفف على السنة الأدباء أن يقولوا عند انشاد شيء من هذه القصيدة :
قال طرفة بن العبد .

وكان المؤلف زهني بأبيات اللهو والاحساد وملكه حان جعله يقول عن
صاحب القصيدة : ولست أدري أهو طرفة أم غيره ؟ . وكان مقتضى دليله اللغوي
أن يدري أنه غير طرفة ، ولكن هذا الدليل اللغوي قد تقضه بقصيدي عاتمة ،
ومناقضة الكاتب الدليل يورده على المسألة أمانة على أنه سمعه من ناحية وأقبل
يحكيه في ناحية أخرى ، ولو تولاه بقربحته وعالجه بفكره لما أدركه نسيانه على
عجل ، وشأن أمثال المؤلف أن يكونوا أبعد الناس عن النسيان

انتقل المؤلف الى الحديث عن شعر المتلمس وقال في ص ١٧٨ « ومن غريب
أمره أن التكلف فيه ظاهر ، ولا سيما في التافية ، فيكفي أن تقرأ سينته التي أولها
يا آل بكر الا لله أمكم طال الثواء وثوب المعجز ملبوس
لتحس تكلف التافية . على ان هذه القصيدة مضطربة الرواية فقد يوضع
آخرها في أولها ، وقد يروى مطلعها :

كم دون ميه من مستعمل قذف ومن فلاة بها تستودع العيس »

تقرأ في كتب الادب الراقية : ان ابا عمرو ير الملاء : يقول لقيت الفرزدق .

في المربد فقلت يا أبا فراس أحدثت شيئاً ؟ فقال خذ ، ثم أنشدني :

كم دون مية من مستعمل قذف ومن فلاة بها تستودع العيس
فقات سبحان الله ! هذا الملتمس ؛ فقال : اكتمها ، فلضوال الشعر أحب
الي من ضوال الأبل » ^(١)

لا نريد ان نستشهد بهذا على أن القصيدة معدودة من مختار الشعر ، وإنما
مما يرغب البقاء في أن تكون من بنات قرائهم ، ولكن شهرة القصيدة في عهد
الفرزدق وأبي عمرو بن العلاء تدل على أن منشئها عربي فصيح ، وإذا كان العربي
الفصيح قد يتكلف التافية فليكن طرفه من هذا القبيل ، ولا يكون تكلف التافية في
هذه القصيدة أمارة على أنها محمولة عليه

وأما اضطراب الرواية بوضع آخرها في أولها فإن دل على شيء فهو قدم عهد
القصيدة بالنظر الى عهد التدوين

قال المؤلف في ص ١٧٩ « وللمتأمل قصيدة أخرى ليست أجود ولا أمتن
من هذه ، ولعلها أدنى منها الى الرداءة وهي التي مطلعها :

ألم تر أن المرء رهن منية صريع لعافي الطير أو صوف يرمس
فلا تقبلن ضياء مخافة مية وموتن بها حرا وجلدك أملس
ويقول فيها :

وما الناس إلا مارأوا وتحدثوا وما العجز إلا أن يضاموا فيجلسوا »
ساق المؤلف هذا البيت الأخير على الوجه الذي انتقده علماء الادب لانه
أقرب الى ما يرمى به القصيدة من الرداءة

قل أبو هلال : الرواية الجيدة مارواه أبو عمرو :

وما البأس الا حمل نفسي على المرى وما العجز الا نومة أو تشمس

فجعل البأس بأزاء العجز ، والسرى بأزاء القعود ، فأما قوله في الرواية الأولى فما الناس الا كذا ، وما العجز الا كذا فقير جيد^(١)

قال المؤلف في ص ١٧٩ « واكبر الظن أن كل ما يضاف الى المتلس من شعر - أو أكثره على أقل تقدير - مصنوع ، الغرض من صنعه تفسير طائفة من الامثال وطائفة من الاخبار حفظت في نفوس الشعب عن ملوك الحيرة وسيرتهم في هؤلاء الاخلاط من العرب وغير العرب الذين كانوا يسكنون السواد ، ولا أستبعد أن يكون شخص المتلس نفسه قد اخترع اختراعاً تفسيراً لهذا المثل الذي كان يضرب بصحيفة المتلس ، والذي لم يكن الناس يعرفون من أمره شيئاً »

بعض الرواة صنع هذا الشعر ليشرح طائفة من الامثال وطائفة من الاخبار ! وبعض الرواة وجدوا الناس يضربون المثل بصحيفة المتلس وهم لا يعرفون من هذا المتلس ، ولا يدرون ماهذه الصحيفة ، فصوروا رجلاً وضعوا عليه اسم المتلس وجعلوه من بني ضبيعة وفي عهد عمرو بن هند ، ونظموا أشعاراً أضافوها اليه ، ولفقوا له قصة مع عمرو بن هند وقرنوه في القصة بطريقة بن العبد ، واصطنعوا له ولداً سموه عبد المدان وقالوا عن هذا الولد انه أدرك الاسلام وكان شاعراً ، ومات في بصرى ولا عقب له !^(٢) تصنع طائفة من الرواة جميع هذا لتفسر المثل المضروب بصحيفة المتلس !

نظر فيما يضيفه الرواة الى المتلس من أخبار وأشعار ، وأقل ما نستفيدة من مجموعها أن شاعراً كان في عهد عمرو بن هند يقال له المتلس ، وانه هو صاحب الصحيفة المضروبة بين الناس مثلاً ، وقد تجمي الرية أو الالتحال الى شيء من

(١) شرح الحماسة لفتبري ج ٢ ص ١٠٣

(٢) الحميرة لابن حزم والتميم والتميم لابن قتيبة وأما اختلفت النسخ في كتابة اسمه وأكثرها على انه عبد المدان

هذه الاخبار المنصلة به ، وأهل العلم أنفسهم يروونها بتحفظ ، ونجدها في شرح ابن الانباري المتعلقة بمصدره بمثل « يقال » و « زعموا » و « فيما يقال » و « فيما يزعمون »

أما الشعر الذي يعزوه اليه الرواة من غير أن يرتاب فيه واحد منهم ، ومن غير أن تعرض فيه شبهة لغوية أو تاريخية تأخذ على ظن أنه للشمس ، ولا جناح علينا أن نقول عند انشاده قال الشمس أحد شعراء بني ضبيعة

قال المؤلف في ص ١٨٠ « ونحن لم نقصد في هذا الكتاب الى أن ندرس الشعراء ولا الى أن نحلل شعرهم وإنما قصدنا الى أن نبسط رأينا في طريقة درس هذا الشعر الجاهلي وهؤلاء الشعراء الجاهليين . وقد بلغنا من ذلك ما كنا نريد »

الطريقة التي سنها المؤلف لدرس الشعر الجاهلي وهؤلاء الشعراء الجاهليين ليست بالتي تضع في شرطها عليك أن تكون ذا المعبية ، ولا بالتي تدعوك الى رعاية قانون البحث أو نظام الفكر ، وتصارى ما تأخذ عليك في عهدا أن تنظر الى ما في نفسك من حاجة أو عاطفة ثم تطلق لقلبك أن تقول في هذا الشعر وهؤلاء الشعراء ما يقضي هذه الحاجة أو يرضي هذه العاطفة

وان شئت أن تكون مشابهاً للمؤلف في سيرته مشابهة الغراب للغراب فصوّر في فاتحة بحثك طائفة ستلقى ما تكتبه ساخطة عليه ، وأخرى بجانبها ستزور عنه ازوراراً ، وسم الطائفتين أنصار القديم ، ثم اقض من هذه الامة الكثيرة قبضة ولو صغيرة وأفض عليها بقدر ما يسعك البيان مدحا واطراء ، وقل للقراء : هؤلاء أنصار الجديد وسيرضون عن هذا الكتاب فعلى غيرهم العفاء ، ولا تمد في البحث خطوة حتى تحدث القراء عن منهج ديكرت فان أبناء

ما برحت عامية عن أنصار القديم وما فتئت غامضة عن أنصار الجديد ، وابتسط
 يدك معاهداً للقراء على أنك ستستقيم على هذا المنهج ولا تحيد عنه اصعباً وإن
 وضعت الشمس في يمينك والقمر في يسارك ، ثم اطوف في نفسك أنك ستذهب
 مغرباً وتدع هذا المنهج يذهب مشرقاً

وأقبل على بعض كتب عربية مثل كتاب الاغاني وكتاب الحيوان للعاجظ
 والنقط منها ما يعينك على قضاء تلك الحاجة او ارضاء تلك العاطفة ، وانصرف
 منها الى كتب بلقيها بعض المخالفين كالعثرات في سبيل هداية القرآن وانتزع
 من كلماتها الجافية ما يلائم مسلكك وسقه الى القراء في هيئة من يروي قولاً او
 يحكي رأياً ، وإن شئت فاصدع به على أنه وايد فكرك وألبسه من الجهل على
 حضرة أكمل الخليفة ثوباً خشناً ولا تبال شعور هذه الامم الاسلامية وإن كان
 دين دوائها الاسلام

وول وجهك شطر ما يكتبه المستشرقون في أدب اللغة وأقبله الى العربية
 وأخرجه في صورة ما انتجته قريحتك . وقدم بين يديه أو انت من ورائه بجمل
 تتناول بها على القدماء وتباهى بها على أنصار القديم فإن ذلك أبلغ وسيلة الى
 ابعاد الظنون عن جولة يدك ومقووط أمانتك

فإن أنت صنعت هذا كله فقد استقام لك القياس وجئت به مستوى
 الشرائط فاحمل عليه من النتائج ما دعيتك اليه الحاجة أو نزعت بك اليه العاطفة ،
 لأنك تكتب لطائفه بلهاء ، تنطق عليها بالسخف فتضرب أيمانها على شمائنها طرباً
 هذه طريقة دروس الشعر الجاهلي والشعراء الجاهليين ، وقد بلغ المؤلف من
 ذلك ما كان يريد

ختم المؤلف كتابه بملاحظتين : الاولى أن هذا الدرس الذي قدمه ينتهي

به الى نتيجة الا تكن تاريخية صحيحة فهي فرض يحسن الوقوف عنده والاجتهاد في تحقيقه وقال في ص ١٨٠ شارحاً هذه النتيجة «وهي أن أقدم الشعراء فيما كانت تزعم العرب وفيما كن يزعم الرواة انما هم يمنيون أو ربيعون وسواء أكانوا من أولئك أو من هؤلاء، فما يروى من أخبارهم يدل على أن قبائلهم كانت تعيش في نجد والعراق والجزيرة أي في هذه البلاد التي تتصل بالفرس اتصالاً ظاهراً أو البني كان يهاجر اليها العرب من عدنان وقحطان على السواء

وإذا فتحنا نرجح أن هذه الحركات التي دفعت أهل اليمن من ناحية وأهل الحجاز من ناحية أخرى الى العراق والجزيرة ونجد، في عصور مختلفة ولكنها لا تكاد تتجاوز القرن الرابع للمسيح، قد أحدثت نهضة عقلية وأدبية، لما كان من اختلاط هذين الجنسين العربيين فيما بينهما ومن اتصالهم بالفرس. ومن هذه النهضة نشأ الشعراء، وقل إذا كنت تريد التحقيق: ظهر الشعر وقوى وأصبح فناً أدبياً. وقد ذهب هذا الشعر ولم يبق منه شيء الا الذكرى، ولكن لم يكسب يأتي القرن السادس للمسيح حتى تجاوزت هذه النهضة أقطار العراق والجزيرة ونجد وتغلغلت في أعماق البلاد العربية نحو الحجاز فست أهلها. ومن هنا ظهر الشعر في مضر ومن اليهم من أهل البلاد العربية الشمالية. فالشعر كما ترى يعني قوى حين اتصلت القحطانية بربيعة ولكننا لم نعرفه ولم نصل اليه الا حين تغلغل في البلاد العربية وأخذته مضر عن ربيعة»

تتلخص هذه النتيجة في ست جمل: (١) أقدم الشعراء يمنيون أو ربيعون (٢) قبائل هؤلاء الشعراء كانت تعيش في نجد والعراق والجزيرة (٣) اتصال القحطانية بربيعة أحدث نهضة أدبية (٤) هذه النهضة تجاوزت العراق والجزيرة ونجداً وتغلغلت نحو الحجاز (٥) الشعر الناتج من اتصال القحطانية بربيعة ذهب ولم يبق منه الا الذكرى (٦) الشعر يعني قوى حين اتصلت اليمنية بربيعة

أما الجملة الأولى فلا ندرى ماهو الطريق الذي دخلت منه الى هذه النتيجة !
والذي نعرفه من هذا الكتاب أن المؤلف لا يرى لأسماء هذه القبائل قيمة وينكر
أو يشك في قيمة الانساب التي تصل بين الشعراء وأسماء هذه القبائل ، فقد قال
فيما سلف « لا نعرف ما ربيعه وما قيس وما تميم معرفة علمية صحيحة ، أي
لأننا ننكر أو نشك على أقل تقدير شكاً قوياً في قيمة هذه الاسماء التي تسمى
بها القبائل وفي قيمة الانساب التي تصل بين الشعراء وبين أسماء هذه القبائل
ونعتقد أو نرجح أن هذا كله أقرب الى الاساطير منه الى العلم اليقين ^(١) »
وإذا كان المؤلف لا يعرف ربيعة وينكر أو يشك في قيمة هذا الاسم وفي
أنساب من يعزون اليها من الشعراء فكيف يدخل في نتيجة بحثه شيئاً ينكره أو
يشك فيه ! ولعل المؤلف كلن على ذكر من هذا الذي نحكيه عنه فاحتاط لنفسه
وأضاف هذه النظرية ، وهو أن أقدم الشعراء يمنيون أو ربيعون الى زعم العرب
أو الرواة ، ولكن هذا الاحتياط لا يبرئه من تبعة إدخال المزعوم في نتيجة
يدعي أن الدرر المنثور قد انتهى به اليها

وأما الجملة الثانية وهي أن قبائلهم كانت تعيش في نجد والعراق والجزيرة
فهو الموافق للرواية ، ولاندرى ماذا يفعل المؤلف في امرئ القيس فقد رجح
أنه وجد حقاً وأنه كان شاعراً يمينياً ، وأبى للرواة أن يكون قد نشأ في نجد ،
وامرؤ القيس يمني عدو العرب أو الرواة في أقدم الشعراء ، وما يروى من أخباره
يدل على أن أسرته كانت تعيش في نجد ، فما الذي يمنع المؤلف من الاعتراف
بأن أسرته من هذه القحطانية التي هاجرت الى نجد وانصلت بريعة ؟

وأما الجملة الثالثة وهي أن اتصال القحطانية بريعة أحدث نهضة أدبية ،
فمحتمل غير أن قبوله يتوقف على إثبات أن القحطانية سبقوا ربيعة الى نظم الشعر

وأما الجملة الرابعة وهي أن هذه النهضة تجاوزت نجداً والعراق والجزيرة
وتغلغلت نحو الحجاز ، ففيها شيء من ربح ما يقوله الرواة من أن الشعر كان في
ربيعة وانتقل الى قيس ثم تحول الى تميم « واسكن من ربحه ليس غير »

وأما الجملة الخامسة وهي أن الشعر الناتج عن النهضة القحطانية الربيعية قد
ذهب ولم يبق منه إلا الذكرى ، فردودة على عقبها بأن الرواية المستفيضة على
أسنة الثقات وغيرهم تنلو علينا منظومات في هذه اللغة الأدبية وتشهد بأن هذه
المنظومات مثل من شعر ربيعة في عهد الجاهلية ، وما يدعيه المؤلف من أن شعرهم
ذهب ضائعاً وأن هؤلاء الرواة أجمعوا على باطل ، فحديث مطرود من ساحة
القبول حتى يأتي صاحبه ولو بمثل من هذا الشعر الضائع أو يقيم الشاهد على ضياعه ،
وما حشره في الفصول الماضية كالمستدل على هذه الدعوى قد رأيتموه كيف
ذهب ولم يبق منه شيء غير الذكرى

وأما الجملة السادسة وهي أن الشعر بمنى قوي حين اتصلت القحطانية
بربيعة ، فلا وجه لجعلها نتيجة ينتهي إليها الدرس المتقدم ، فإن المؤلف لم يبحث
في الفصول السابقة ولا في هذه الملاحظة أيضاً عن أولية الشعر بحث أهل العلم
حيث يوردون مقدمات معلومة أو مظنونة ويصوغون النتيجة بمقدارها

قال المؤلف في ص ١٨١ « فلنا في شعر مضر رأي غير رأينا في شعر اليمن
وربيعة ، لاننا نستطيع أن نؤرخه ونحدد أوليته تقريباً ، ولاننا نستطيع أن نقبل
بعض قديمه دون أن نحول بيننا وبين ذلك عتبة لغوية عيفة » وقال « ان الشعراء
الجاهليين من مضر قد أدركوا الاسلام كلهم أو أكثرهم فليس غريباً أن يصح
من شعرهم شيء كبير »

من يقر هذه الجمل يسبق الى ظنه أن الشعراء الذين أتى عليهم المؤلف

وحجز عنهم هذا الشعر الذي يعزى إليهم أو قال : لا أدرس الحياة أهلية في شعرهم ، كاهم من ربيعة ، ولسكنه بحث في شعر عبيد بن الأبرص من بني أسد وبنو أسد من مضر ، وبحث في شعر علقمة وهو من بني تميم تميم من مضر وقال : لا أدرس الجيلة الجاهلية في شعر النابغة وزهير ، هذين الشاعرين من قيس ، وقيس من مضر

وإذا كانت النتيجة انما هي إنكار الشعر الجاهلي بأطلاق فيقول « إن هذا الشعر الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية ^(١) » وقل « إن هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية ولا يمكن أن يكون صحيحاً ^(٢) » ونحن نظن أن المؤلف وأنصاره « سيجدون كثيراً من المشقة والعناء في حل هذه المشكلة »

وأما العقبة المعنوية فقد عرفت أن الذي أعادها هو المستشرق مرغليوث ، ووقف المؤلف في هذه العقبة بحسبها عنيفة وما برح بصوت بانها عنيفة وماهي بعنيفة ولكن تقليد الغربيين في الآراء السخيفة عنيفة

انتقل المؤلف الى الملاحظة الثانية فقال « الثانيه أن الذين يقرأون هذا الكتاب قد يفرغون من قراءته وفي نفوسهم شيء من الأثر المؤلم لهذا الشك الأدبي الذي نردده في كل مكان من الكتاب . وقد يشعرون مخطئين أو مصيبين ، باننا نتمادى الهدم تتمادياً ونقصد إليه في غير رفق ولا إين ، وقد يتخوفون عواقب هذا الهدم على الأدب العربي عامة وعلى القرآن الذي يتصل به هذا الأدب خاصة »

إن الذين يقرأون كتابنا هذا قد يفرغون وفي نفوسهم شيء من أثر

الارتياح لهذا النقد الأدبي الذي نعالج به كل مكان من كتاب في الشعر
الجاهلي ، وقد يشعرون مصيبين بأننا نعمد هدم تلك الآراء الخائرة والاقوال
الخادعة ونقصد اليه في غير رفق ولا إبن . وقد يتخوف شركاء المؤلف عواقب
هذا الهدم على دعايتهم الخاسئة عامة وعلى كتب استاذ الجامعة التي تتصل بهذه
الدعاية خاصة

قال المؤلف في ص ١٨٢ « فليؤلاء نقول : إن هذا الشك لا ضرر منه ولا
بأس به ، لا لأن الشك مصدر اليقين ليس غير ، بل لأنه قد آن للأدب العربي
وعلمومه أن تقوم على أساس متين ، وخير للأدب العربي أن يزال منه في غير
رفق ولا إبن ما لا يستطيع الحياة ولا يصلح لها أن يبقى مثقلا بهذا . ثقال التي
تضر أكثر مما تنفع ، وتعوق عن الحركة أكثر مما تمكن منها »

الشعر الذي يضاف الى الجاهليين ثلاثة انواع : (احدها) ما لا يختلف الرواة
في نسبته الى قائل ولم نلمح في لفظه أو معناه ما يחדش هذه النسبة المجمع عليها ،
فهذا صالح لأن يستشهد به في اللغة ولأن يؤخذ به في استطلاع حياة الجاهلية
حيث يكتفى في مثل هذا بمراتب الظنون قوية أو ضعيفة . (ثانيها) ما يخالف في نسبته
الى قائله بعض الرواة المعتبر بخلافهم ويذهب الى أنه منحول ، وهذا إن جاء من
طريق عربي مطبوع بقي صالحا للاستشهاد به في اللغة من غير خلاف ، ولكنه
يقصر عن أن يريك من حياة الجاهلية اثرأ واضحا ، فان لم يلق هذا المنحول من
عربي فصيح (وهو النوع الثالث) لم يعتد به في اللغة او حياة الجاهلية وانما يروى
لما فيه من حكمة او بلاغة

ولعل المؤلف لا يدري هذا السبيل الذي يسير عليه اهل العلم في الشعر
الجاهلي فنزع به قلمه هذه النزعة الشائنة وأراد ان يجعل لشككه قيمة ويضعه
موضع الأساس الذي ستقوم عليه علوم الأدب العربي

قال المؤلف في ص ١٨٢ «ولسنا نخشى على هذا القرآن من هذا النوع من هذا الشك والهدم بأساً، فنحن نخاف أشد الخلاف أولئك الذين يعتقدون ان القرآن في حاجة الى الشعر الجاهلي لنصح عربيته وثبت ألفاظه . نخافهم في ذلك أشد الخلاف لأن أحداً لم ينكر عربية النبي فيما نعرف ، ولأن أحداً لم ينكر أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه تلى عليهم آياته . وإذا لم ينكر احد أن النبي عربي وإذا لم ينكر احد أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه فأني خوف على عربية القرآن من أن يبطل هذا الشعر الجاهلي وهذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين »

لا يخطر على بال أحد أن نفي الشعر الجاهلي من الارض يمس القرآن بسوء ، فان العلماء الذين قاموا على تفسير مفرداته قد رجعوا في بيانها الى شعر أو نثر سمعوه من العرب الخالص ، وسواء عليهم أكان هذا الشعر أو النثر صدر من الاسلاميين أم كان مضافاً الى الجاهليين بحق أو بغير حق . وهذا حال ما يتمسكون به في قواعد النحو ، فان هذه القواعد لن تزال ثابتة ولو قامت الآيات البيّنات على أن هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين كله أنشئ بعد ظهور الاسلام

والمؤلف لم يدرس اللغة وأصولها وأدبها ببصيرة صافية وفكرة متيقظة ، فحسب أن الشك في الشعر الجاهلي يسري الى الشك في معاني القرآن وقواعد النحو والبيان ، فدبت يده الى ما كتبه المستشرق مرغليوث وأفرغ ما يستطيع من التشكيك في هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين وجرى في خياله أنه بلغ من الكيد للقرآن والعربية الفصحى ما كان يتمنى ، فلبسه الغرور وجعل يداجي أهل القرآن ويقول كالتخفف من فزعهم : فأني خوف على عربية القرآن من أن يبطل هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين . وقد لوحنا فيما سبق الى

المواضع التي يحق لمفسر القرآن أو الحديث أن يأخذ في تحقيقها بشواهد من كلام العرب النصيح

قال المؤلف في ص ١٨٣ « وليس بين أنصار القديم أنفسهم من يستطيع أن ينازع في أن المسلمين قد احتاطوا اشد الاحتياط في رواية القرآن وكتابته ودرسه وتفسيره حتى أصبح اصدق نص عربي قديم يمكن الاعتماد عليه في تدوين اللغة العربية وفهمها »

القرآن محفوظ في الصدور منذ عهد النبوة وليس من أنصار القديم ولا من أنصار الجديد ايضاً من يستطيع أن ينازع في أن المسلمين قد احتاطوا في جمعه وكتابته وتفسيره ، وليس في العارفين بفنون التفسير من ينازع في أن من معاني حروفه أو وجوه تأويله ما يليق بالمفسر أن يقيم عليه الشاهد من كلام العرب ، لانه أنزل بلسان عربي مبين ، فهم لا يقصدون باقامة الشاهد تصحيح عربية القرآن فان عربيته حكم مسط ، وانما يقيمون الشاهد لتقرير المعنى أو تصحيح وجه الاعراب الذي يختارونه في التأويل

قال المؤلف في ص ١٨٣ « وهم لم يحفلوا برواية الشعر ولم يحتاطوا فيها بل انصرفوا عنها طائعين أو كارهين ، ولم يراجعوها الا بعد فترة من الدهر وبعد ان عبث النسيان والزمان بما كان قد حفظ من شعر العرب في غير كتابة ولا تدوين » للعرب شغف بنظم الشعر وروايته ، ولم يكن لديهم من العلوم ما يشغل قرائهم عن نظمه ولا أذهانهم عن حفظه الا حين طلع عليهم الاسلام فأقبل أقوام منهم على التفقه في الدين وحفظ القرآن ورواية الحديث . ثم ان الامة العربية تميأت لان تبسط شعاع هذه الهداية في مشارق الارض ومغاربها فدفقوا

ولا قوة لهم الا ايمان يتلألأ في قلوبهم والا حكمة تنير لهم السبيل أينما ذهبوا ،
 ففتحوا البلاد وجعلوا الايام تلد كل رهة أو طائعة من بدائع الاصلاح ما لم تتمخض
 به الدنيا في عهد اليونان أو الرومان .

نحن نعلم هذا كله ، ومن الغلط أو المغالطة أن نعد هذه النهضة الخطيرة
 ماحية للشعر الجاهلي من ألسنتهم ، نازعة له من قلوبهم ، وانما شأنها أن تخفف
 من عنايتهم به وتصرف هؤلاء المجاهدين في كثير من الاوقات عن انشاده
 وروايته ، ومن البديهي أن الامة لم تكن لذلك العهد كلها مجاهدة ، بل كان فيها
 الاعمى والاعرج والمريض والمرأة والمعدرون من الاعراب ، ولا يستطيع المؤلف
 ان يقيم الشاهد على أن هذه الاصناف من الناس انصرفت عن الشعر جملة ، بل
 لا يستطيع ان يقيم الشاهد على ان أولئك المجاهدين انصرفوا عنه الانصراف
 الذي يحول للمؤلف ان يقول : ان هذا الشعر الجاهلي ليس من الجاهلية في شيء . ولو
 شئنا ان نرجع الى هذه الكتب القديمة التي تعنى بشؤون الادب لوجدنا فيها آثاراً
 تقول : ان زعيم أولئك المجاهدين عمر بن الخطاب كان أعلم الناس بالشعر ، ولا يكاد
 يعرض له أمر الا أنشد فيه بيت شعر . ونجبر هذه الآثار بأنه أنشدين يديه قصيدة
 عبدة بن الطبيب الطويلة التي على اللام ، وقصيدة ابي قيس بن الاسلت التي على
 العين ، وشعر زهير ، وكان يتلقى بعض آيات هذا الشعر الجاهلي بالتعجب أو
 الاعجاب ، وجاءت الرواية بان هذا المجاهد العظيم قال وهو على المنبر « أيها
 الناس نسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم قن فيه تفسير كتابكم ^(١) » وهذا
 سبيل واسع ولسنا في حاجة الى أن نذهب فيه الى أبعد من هذه الغاية التي انهيينا اليها .

قال المؤلف في ص ١٨٣ أما نحن فطمثون الى مذهبنا مقتنعون بأن الشعر
 الجاهلي أو كثرة هذا الشعر الجاهلي لا تمثل شيئاً ولا تدل على شيء الا ما قدمناه

من العبث والكذب والانتحال ، وإن الوجه - إذا لم يكن بد من الاستدلال
بنص على نص - إنما هو الاستدلال بنصوص القرآن على عريية هذا الشعر
لا بهذا الشعر على عريية القرآن »

قطع المؤلف عناحيته بهذه الكلمة التي تنكر الشعر الجاهلي ، وليست هذه
الكلمة إلا سلاطة تلك الشبه الكثيرة الصخب والتلاطم ، وهي على ما ينعتها
به الناس من صفاقة وتخاذل لم تنشط قريحة المؤلف لأن تستنبط مثلها ، وإنما كان
يتبعها من ههنا وههنا كما يصنع بعض ذوي الافكار العقيمة من أنصار القديم ،
وأقوى هذه الشبه دلالة - كما يقول المؤلف - ذلك الذي يسميه الدليل الفني
اللعوي ، وهو إنما دب اليه على حين غفلة من الناس وسأله من مقال نشرته مجلة
الجمعية الآسيوية للمستشرق مرغليوث

لا يعنيننا أن يكون المؤلف أشار على ذلك المقال أو أن خاطره وقع على ما وقع عليه
خاطر هذا المستشرق كما يقع الخافر على الخافر ، فإن النظرية في نفسها ساقطة ،
وشبهها كما رأيتم خاصة ، والبحث الفني اللعوي الذي يبتديء باختلاف اللغة
العذمانية واللغة القحطانية وينتهي باختلاف لغات القبائل العذمانية في نفسها ،
يكفي في سقوطه فرض أن تنشأ بين هذه اللغات المختلفة لغة يأخذ بها الشعراء
والخطباء ألسنتهم ، وقيام هذه اللغة الأدبية بين ذوي لغات تتفرع عن أصل
واحد ويرتبط أقوامها بصلة الجوار وتبادل المرافق والتقارب في العادات والآداب ،
يكاد يكون فرضه ضربة لازب ولا سيما حيث انتهالت الروايات الموثوق بها من
كل جانب وفتحت أفواهها شاهدة بأنه كان أمراً واقعاً ، ومن آثار شهادتها هذه
القصاصات التي تروى لشعراء كندة وربيعة وقيس ونهم . وقد بسطنا مناقشة هذا
الدليل الفني في الفصول الماضية ، على أن المؤلف قد نقض شطره بل نقض
أساسه من قبل أن تناقشه ، فتمقبل قصيدتين لعلمة ، وعلامة من نهم ، وقال :

ان أكثر هذا الشعر الذي يضاف لامريء القيس محمول عليه ، ومعناه أن الاقل من هذا الشعر الذي يضاف الى امريء القيس المبنى من نسج قريحته ، وليس فيما يضاف الى علقمة أو امريء القيس الا ما هو مصوغ في هذه اللغة الأدبية .
وأما ما يتحدث به المؤلف بعد هذا الدليل الذي هو في ظنه « أنبض حجة » فخبره ما لا يدل على شيء ولا يثبت شيئاً ، ومنه ما لا يدل على أكثر من أن في هذا الشعر الجاهلي ما هو مخلق اختلاقاً ، وإن تجد له على اتحال هذا الشعر كله أو كثرته المطلقة من دليل أو ما فيه رائحة دليل

يريد المؤلف أن يلقي في نفوس تلك الطائفة القليلة أنه الداهية الذي يدل من الاسلام حتى يرضى ، وما عليه الا أن يقول كما قال في هذه الصحيفة : إنه يؤمن بعزية القرآن ويجعل نصوصه مقبولة الشهادة على هذا الشعر الجاهلي .
يقول هذا وقد خادعته نفسه اذ خبات له أزهد الامم الاسلامية تبلغ من السذاجة ومن رؤيتها له بالمكان الارفع أن تطير فرحاً لرضاء عن القرآن وتواضعه الى أن يعتد بنصوصه ويقبل شهادتها على أشعار الجاهلية الاولى

اننا لمة بحث ونظر : نذهب مع العلم كل مذهب ، ولا نقف لحرية الفكر في طريق ، وانما نحن بشر ، والبشر تأبى قلوبهم الا أن تزدري أقلاما تثب في غير علم وتحاور في غير صدق ، وانما نحن بشر ، والبشر تأبى هم أقلامهم الا أن تطمس على أعين الكلمات الغامزة في شريعة محكمة أو عقيدة قيمة « فذرني ومن يكذب بهذا الحديث سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وألمي لهم إن كيدي متين »

فهرس الكتاب

ه تميد

الكتاب الاول

- ١ خطبة الكتاب
- ٣ نقض الفصل الاول « تميد »
- ٢٤ نقض الفصل الثاني « منهج البحث » وقد سقط عنوان هذا الفصل من الصحيفة المشار اليها صهواً وموضعه سطر ١٧
- ٣٧ نقض الفصل الثالث « مرآة الحياة الجامعية في القرآن لاني الشعر الجمالي »
- ٦٦ نقض الفصل الرابع « الشعر الجمالي واللغة » *
- ٩٦ نقض الفصل الخامس « الشعر الجمالي والامهجات » *

الكتاب الثاني

« أسباب انتحال الشعر »

- ١٢٧ نقض الفصل الاول « ليس الانتحال مقصوداً على العرب »
- ١٣٨ نقض الفصل الثاني « السياسة وانتحال الشعر »
- ١٤٦ نقض الفصل الثالث « الدين وانتحال الشعر »
- ٢٢٧ نقض الفصل الرابع « القصص وانتحال الشعر »
- ٢٤٧ نقض الفصل الخامس « الشعريه وانتحال الشعر »
- ٢٦٤ نقض الفصل السادس « الرواة وانتحال الشعر »

الكتاب الثالث

« الشعر والشعراء »

- ٢٨٥ نقض الفصل الاول « قصص وتاريخ »
- ٢٩٥ نقض الفصل الثاني « امرؤ القيس - عبيد - علقمة »
- ٣٢٤ نقض الفصل الثالث « عمرو بن قميئة - مهمل - جليمة »
- ٣٣١ نقض الفصل الرابع « عمرو بن كاثوم - الحارث بن حمزة »
- ٣٤١ نقض الفصل الخامس « طرفة بن العبد - المتلمس »